Las ideas políticas en la era romántica

Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno

Isaiah Berlin

FILOSOFÍA

Isaiah Berlin (Letonia, 1909 - Inglaterra, 1997) fue filósofo, historiador de las ideas y pensador político. Su familia se vio afectada por la Revolución rusa, por lo que en 1921 emigró a Inglaterra, donde el joven Isaiah habría de realizar estudios clásicos en la Universidad de Oxford. Polemista excepcional, fue un pensador liberal de notable amplitud de miras. También de su autoría, el FCE ha publicado *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos* (2009), *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana* (2004), *Impresiones personales* (1984), *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos* (1983) y *Pensadores rusos* (1979).

Las ideas políticas en la era romántica

Traducción de
VÍCTOR ALTAMIRANO

Isaiah Berlin

Las ideas políticas en la era romántica

Surgimiento e influencia en el pensamiento moderno

Edición de
HENRY HARDY
Preámbulo de
WILLIAM GALSTON
Introducción de
JOSHUA L. CHERNISS



Sección de Obras de Filosofía

Primera edición en inglés, 2006
Segunda edición en inglés, 2014
Primera edición en español de la segunda en inglés, 2014
Primera edición electrónica, 2014

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit
Imagen de portada: *Episodio de la Revolución belga de 1830,* de Gustave Wappers

Título original: *Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-2721-6 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

A la memoria de Solomon Rachmilevich

Nacido en Riga el 16 de agosto de 1891
Naturalizado británico el 5 de abril de 1937
Murió en Londres el 30 de noviembre de 1953 a los 62 años de edad

Índice general

Abreviaturas y convenciones
Preámbulo. Una fascinación ambivalente: Isaiah Berlin y el romanticismo político, por William Galston
Prefacio del editor. La historia de un torso, por Henry Hardy
Las ideas políticas de Isaiah Berlin: del siglo XX a la era romántica, por Joshua L. Cherniss

LAS IDEAS POLÍTICAS EN LA ERA ROMÁNTICA

Prólogo

1. La política como una ciencia descriptiva
2. La idea de libertad
3. Dos conceptos de libertad: romántico y liberal
4. La marcha de la historia

Apéndice. Ética subjetiva contra ética objetiva
Apéndice a la segunda edición en inglés. «Dos conceptos de libertad»: una versión concisa
Compendios de las conferencias Flexner
Nota del editor al autor
Índice analítico

Abreviaturas y convenciones

La siguiente lista de abreviaturas se usa para referirse a los títulos de los libros de Isaiah Berlin en el presente volumen:

CLC *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*

AC *Against the Current* (segunda edición)

CC *Conceptos y categorías: ensayos filosóficos*

CC2 *Concepts and Categories* (segunda edición)

FTH *El fuste torcido de la humanidad: capítulos de la historia de las ideas*

CTH *The Croocked Timber of Humanity* (segunda edición)

TL *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*

FIB *Freedom and its Betrayal* (segunda edición)

HF *The Hedgehog and the Fox* (1953, 2013)

KM *Karl Marx*

SL *Sobre la libertad*

Li *Flourishing: Letters 1928-1946*

Lii *Enlightening: Letters 1946-1960*

MN *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*

IP *Impresiones personales*

PI *Personal Impressions (segunda edición)*

IPER *Las ideas políticas en la era romántica*

POI *The Power of Ideas*

EAH *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos*

PSM *The Proper Study of Mankind* (segunda edición)

RR *Las raíces del romanticismo*

RR2 *The Roots of Romanticism* (segunda edición)

PR *Pensadores rusos*

RT *Russian Thinkers* (segunda edición)

SM *The Soviet Mind*

SR *El sentido de la realidad*

TCE *Three Critics of the Enlightenment*

Las llaves ({ }) identifican las anotaciones hechas a mano en los márgenes por Berlin (en su mayoría sugieren una revisión posterior), que aquí aparecen como notas al pie. Los corchetes ([ ]) son comentarios editoriales o intervenciones, excepto cuando sirven para identificar referencias exactas a textos publicados, casi todas proporcionadas por el editor. Cualquier corrección a la edición en inglés de esta obra se publicará en http://berlin.wollf.ox.ac.uk/, bajo el título «Published work».

Preámbulo

Una fascinación ambivalente: Isaiah Berlin y el romanticismo político

Benedetto Croce publicó hace un siglo su famoso comentario *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*. Ahora, cuando ya han transcurrido más de seis décadas desde las ponencias que se convertirían en *Las ideas políticas en la era romántica (IPER)*, es posible —de hecho necesario— hacer una valoración similar de Berlin.

Al inicio de *IPER*, Berlin declara que las ideas sociales y políticas de los pensadores más importantes de finales del siglo XVIII y principios del XIX son mucho más que un interés histórico: «son la divisa intelectual básica de la que —con algunos agregados— vivimos hasta la fecha».[1] Helvetius y Condorcet gozan de una vitalidad que ni Locke ni Bayle ni Leibniz tienen; una línea directa los une con quienes formularon la Carta de las Naciones Unidas. Rousseau es el padre del nacionalismo moderno y del contrato social. Los científicos sociales y los planeadores centrales canalizan a Saint-Simon. Los comunistas hablan el idioma de Hegel, mientras que los enemigos irracionalistas y fascistas de la democracia habitan «el mundo violento que Joseph de Maistre creó casi sin ayuda».[2]

No todos están de acuerdo con esta valoración de Berlin. A inicios de la década de 1950, algunos científicos sociales proponían versiones de lo que se conocería como «el fin de la ideología». A pesar de la presencia de los partidos comunistas en toda Europa Oriental y de regímenes con tintes fascistas en la Península Ibérica, muchos creían que la segunda Guerra Mundial y sus postrimerías habían terminado por completo con las grandes batallas ideológicas del periodo de entreguerras y que la amalgama de las instituciones democráticas, las libertades civiles y sociales y el Estado de bienestar representaban el futuro certero de Occidente.

Sin importar cuál haya sido la situación en 1952, hoy resulta mucho más complicado defender la relevancia política actual de los pensadores que Berlin explora en *IPER*. Sin duda no hemos llegado al consenso global sobre la democracia liberal: una esperanza que se puso de moda después del colapso del bloque soviético. Aun así, desmentidos por sus consecuencias, el comunismo y el fascismo no sólo han perdido su sujeción sobre las desafortunadas naciones que una vez dominaron; también perdieron casi todo su encanto para los intelectuales que se sentían atraídos hacia ellos como alternativas de lo que consideraban la superficialidad y la injusticia de la sociedad burguesa. Si bien la

tecnocracia no está del todo extinta, la fe en la planeación central sin duda se ha atenuado. Algunos teóricos políticos aún se esfuerzan por dotar de sentido a la Voluntad General, pero prácticamente a nadie le importa. La influencia de Hegel sobre la cultura y la política de Occidente ha menguado; Nietzsche, el pensador del siglo XIX con la mayor influencia actual, sólo hace una breve aparición en *IPER*.

En cuanto a las personas, pueden ser tan superficiales y volubles como suponían los pensadores del siglo XIX que se oponían a la libertad y la democracia, pero las alternativas —los líderes heroicos y los partidos de vanguardia, como los bolcheviques rusos— demostraron ser mucho peores. La propagación del igualitarismo ha puesto a la defensiva a las teorías políticas elitistas. En una victoria irónica para el «último hombre», incluso Nietzsche se ha democratizado. Los pocos partidos de vanguardia que aún existen, como los comunistas chinos o norcoreanos, fundamentan su defensa de la coacción en la necesidad política —la unidad nacional, la tranquilidad social— y no en la libertad positiva dirigida por una autoridad omnisapiente.

Tampoco le ha ido bien al énfasis que los antidemócratas del siglo XIX ponían en la autoridad como control de la pecaminosidad humana. Ciertamente, a pesar de la famosa observación de Reinhold Niebuhr de que «la doctrina del pecado original es la única doctrina empíricamente verificable de la fe cristiana», el pecado prácticamente ha desaparecido como categoría funcional en la cultura occidental. La religión ha perdido su fuerza en toda Europa Occidental. No ha sido así en Estados Unidos, pero ahora las formas dominantes de la cristiandad estadunidense ofrecen la salvación sin el pecado original y el cielo sin el infierno. Los seres humanos pueden mostrarse débiles ante la tentación, ciegos ante el sufrimiento, egoístas frente a aquellos que dependen de la caridad, pero no tienen una propensión inherente al odio, la opresión o la violencia; eso afirman los líderes religiosos de la actualidad. La mayoría pone énfasis en la ayuda y el amor divinos, y no en el control y el castigo. Los pocos herederos restantes de Jonathan Edwards encuentran tan poca resonancia en Estados Unidos como los de Maistre en Europa: cada vez menos estadunidenses se piensan a sí mismos como pecadores a merced de un Dios colérico.

La experiencia política del siglo XX desacreditó efectivamente las ideas políticas del XIX y ya no vivimos bajo su sombra. La reconstrucción que Berlin llevó a cabo de esas ideas conserva su gran interés histórico, pero ha dejado de ser historia viviente.

Las ideas que conservan su relevancia práctica en Occidente hoy en día son más finas y menos emocionantes que las del siglo pasado, pero también son más manejables y menos destructivas. Alguna versión de la socialdemocracia de bienestar domina las políticas y la autocomprensión de las naciones occidentales. Occidente está en problemas porque la socialdemocracia está en problemas. La pregunta a la que se enfrenta Occidente es sobre la manera en que ésta puede re-formularse para volver sus promesas consistentes con los imperativos del crecimiento económico.

Si bien este desafío ha provocado amargas controversias, pocos creen que el modelo socialdemócrata deba desecharse. Si bien los sistemas representativos necesitan fortalecer el lazo de confianza entre el pueblo y los oficiales electos, la democracia directa no es

una alternativa viable, cuando menos no en un nivel superior al local. Puede ser que las economías de mercado necesiten mayor regulación, menor regulación o un tipo diferente de regulación, pero la propiedad pública y el control de los medios de producción no se consideran una alternativa viable. Frente a la creciente desigualdad, pueden ser necesarias nuevas formas de redistribución, pero prácticamente nadie propone desechar la propiedad privada a favor de la comunal. Quizá los programas de seguridad social necesiten tomarse por las riendas o un refinanciamiento, pero prácticamente nadie quiere deshacerse de ellos por completo. El crecimiento económico se considera una precondición de la prosperidad y la seguridad; sólo unos cuantos archiecologistas ponen en duda sus méritos o su necesidad. El reto reside en la manera de restaurar o acelerar el crecimiento; no en reemplazarlo con otras metas económicas.

En pocas palabras, las divisiones internas a las que hoy se enfrenta Occidente se relacionan principalmente con los medios y no con los fines. Sin duda, si las nuevas políticas para el crecimiento, la regulación, la seguridad social y la justicia resultan catastróficas en su inefectividad, la confianza en el orden establecido se debilitará y propuestas más radicales encontrarán un público; sin embargo, en la actualidad, los retos profundos de ese orden —el fundamentalismo del islam y el autoritarismo chino— son externos y no internos. A diferencia del comunismo, el fascismo y el nacionalismo romántico no tienen su origen en las ideas políticas que Berlin investiga en *IPER*.

Nada de lo anterior quiere decir que hayamos llegado al final de la historia; algunas críticas tradicionales de la democracia liberal y la sociedad burguesa conservan su poder y han surgido nuevas fuentes de resistencia. Intelectuales con credenciales democráticas impecables siguen ofreciendo críticas de la cultura democrática popular que descansan sobre bases aristocráticas (si bien continuamente no reconocidas). Aunque la idea de la voluntad general ha perdido su eficacia política, la crítica que Rousseau hizo de la representación conserva su salud y la idea de la participación popular directa aún impulsa movimientos democráticos insurgentes.

El contrato social también goza de buena salud, aunque en el mundo angloparlante se entiende en términos que tienen mayor cercanía a Locke que a Rousseau. No es difícil comprender por qué este concepto ha mantenido su actualidad. El contrato social es el producto irresistible de dos premisas que gozan de una gran actualidad: que a pesar de la incorporación social y de las complejas interdependencias, los seres humanos son individuos diferentes con vidas propias que conducir; y que el consentimiento es la base más auténtica de la legitimidad política. Sin duda el consentimiento individual es en parte una ficción. Aun así, conserva un gran poder normativo y se manifiesta en prácticas como las ceremonias de naturalización.

Aunque el individualismo en parte otorga al contrato social su sujeción sobre el imaginario político de Occidente, algunos aspectos del colectivismo del siglo XIX también han sobrevivido. Actualmente pocos estudiantes de política negarían el impacto de la membresía grupal —en especial a grupos étnicos y religiosos— sobre la identidad y la conducta; tampoco asumirían que la lealtad grupal puede reducirse al egoísmo racional. Sin duda se puede argumentar que, de hecho, una versión de la tesis de Herder se ha

incorporado a la lengua franca del análisis político contemporáneo.

La explicación de la relevancia continua de Herder es directa. Durante el siglo XIX, el nacionalismo era una fuente esencial de la energía y la legitimidad políticas. Aquellos grupos cuyos miembros compartían un origen étnico, una lengua, una historia y, continuamente, una religión, exigían cada vez con mayor fuerza el derecho a la autodeterminación, una exigencia que llegó al corazón de los imperios multiétnicos. Los catorce puntos de Woodrow Wilson respaldaron ese principio, que fungió como base para retrazar el mapa de Europa después de la primera Guerra Mundial.

Los problemas no se hicieron esperar. Ya que el origen étnico y la geografía no coincidían, la formula «un pueblo, un Estado» implicaba —y pronto produjo— transferencias de población masivas y continuamente sangrientas, así como el auge de los movimiento irredentistas. En la medida, al contrario, en que la fórmula no podía ponerse en práctica, los grupos minoritarios lanzaron exigencias contra las mayorías dominantes que los poderes externos aprovecharon con gusto. (Los alemanes de los Sudetes en Checoslovaquia fueron el ejemplo más significativo.) Asimismo, los poderes dominantes tenían toda la disposición de ignorar esta fórmula cuando así les convenía. El nuevo mapa de Medio Oriente incluyó nuevos países multiétnicos (Irak, Siria, Líbano) y a un gran pueblo (los curdos) con una lengua común y aspiraciones compartidas que siguió dividido entre media docena de países.

El efecto neto de esta historia sentó una división entre la pertenencia a un pueblo como hecho y como norma. Aunque la división de seres humanos en grupos herderianos se reconoció como un hecho político importante, dejó de considerarse un fundamento razonable para la autodeterminación política. Si los pueblos deben vivir juntos o separados, o, en parte, de ambas maneras, se convirtió en una cuestión de prudencia en el arte de gobernar. (Los kosovares recibieron ayuda para separarse de Serbia, pero la minoría serbia en Kosovo no tuvo éxito al plantear su exigencia de separarse de Kosovo.)

El énfasis que pone Berlin en la identidad y la lealtad forma parte de un debate en progreso aún mayor sobre la psicología política. Cuando se trataba de acuerdos políticos, Berlin se mantenía firme en el bando liberal, pero argumentó —de manera convincente, creo— que la psicología que yacía en la mayoría de las teorías liberales era delgada y poco convincente. Como demuestra Albert Hirschman,[3] durante siglos los liberales han considerado que las pasiones —en especial las aristocráticas y religiosas— son un peligro y potencialmente destructivas. Típicamente, los liberales han intentado construir teorías e instituciones sobre la base del egoísmo bien comprendido. John Rawls insistía en que los individuos liberales deben entenderse como «razonables» —es decir, que poseen la capacidad para el sentido de justicia— así como egoístas racionales. Sin embargo, el sentido de justicia no se compara con el deseo de venganza. A lo largo de casi 600 páginas, su *Teoría de la justicia* apenas hace mención de la ira en la vida humana, por no hablar del papel central que desempeña en la política, o de la pasión por gobernar a otros o de la búsqueda apasionada de una fama perdurable.

No pretendo sugerir que el entendimiento que Berlin tenía del liberalismo se alimenta únicamente de la tradición ilustrada. Ciertamente, él suele sugerir que el liberalismo

moderno —de Mill en adelante, por lo menos— representa una síntesis de un pensamiento ilustrado más viejo con elementos de la protesta romántica contra la Ilustración. Algunos de sus compromisos más profundos —su celebración de la libertad humana, su insistencia en la variedad y el carácter impredecible de los asuntos humanos, su admiración de la sinceridad, la individualidad y la pasión— llevan marcas innegables de la tradición romántica a la que dio vida para generaciones de lectores.

La pregunta que Berlin plantea, no siempre de manera intencional, es si la política liberal y el romanticismo pueden unirse. Como observa, no se puede culpar a los lectores de Herder por haber descubierto que su psicología de la vida grupal e individual «se [acercaba] más a su experiencia que cualquier cosa que Bentham, Spencer o Russell hayan podido decir sobre los propósitos de la sociedad y su función como un instrumento que provee beneficios comunes y que evita los choques sociales».[4] Sin duda, continúa, los liberales pueden estar en lo correcto al considerar a los escritores románticos como «la causa del triunfo del irracionalismo en nuestros días», pero los pensadores liberales clásicos fallaron muy claramente en lo que los románticos tuvieron éxito: «describieron los hechos de la vida social, de la historia y de todo lo que a grandes rasgos puede llamarse creativo e ingenioso en la vida de un individuo, con una sutileza y profundidad […] que hace parecer que su pensamiento —como en verdad, hasta cierto punto, sucede — es más profundo que el de sus oponentes». Los liberales no pueden evadir las verdades que los románticos articularon; si niegan esas verdades en la teoría o las suprimen en la práctica, están destinadas a manifestarse «en formas […] socialmente destructivas». Las incompetencias del liberalismo, sugiere Berlin, ayudaron a abrir la puerta al desastroso triunfo del irracionalismo político del siglo XX.

La psicología no es la única característica del romanticismo que plantea problemas para los liberales. Berlin resalta el énfasis que los románticos ponían sobre la imaginación, el ingenio y la creatividad; pero éstas no sólo son categorías estéticas, también estructuran la moralidad. Antes de la revolución romántica, afirma Berlin, los fines de la vida —los propósitos y valores últimos— se entendían como «ingredientes del universo». Las proposiciones morales se consideraban aserciones descriptivas que podían describirse y entenderse mediante las capacidades que los humanos utilizan para adquirir conocimiento en general.[5] Sin embargo, durante la época romántica surge la idea de que los juicios de valor no son proposiciones descriptivas, y la de que los valores «no se descubrían, se inventaban: los hombres los crean como hacen con las obras de arte».[6] Lo anterior condujo a una transformación de valores (Berlin se apropia del término nietzscheano «transvaloración» para describirla): «la nueva admiración por el heroísmo, la integridad, la fuerza de voluntad, el martirio, el compromiso con la visión interna, sin tener en cuenta sus propiedades, la veneración de aquellos que luchan contra posibilidades nulas, sin importar cuán extraña y desesperada sea su causa».[7]

Berlin incluso llega a describir el pensamiento moral y político de su época como «el producto [de un] campo de batalla» del choque entre los entendimientos clásico y romántico de la moralidad.[8] La pregunta es si el liberalismo es compatible con la concepción romántica. Las virtudes románticas descritas por Berlin difícilmente son las

que el liberalismo requiere o promueve. Peor aún, pareciera que el liberalismo requiere cuando menos un mínimo de universalismo moral; quizá de la insistencia kantiana en que los seres humanos son fines en sí mismos y no simplemente medios; en que tenemos derechos, incluido el derecho a equivocarnos, en que el acto de la decisión individual goza de un «carácter sagrado» que incluso triunfa sobre el mejor intencionado paternalismo del Estado.[9]

Esta dificultad, que en *IPER* aún está en buena medida latente, se volverá explícita en los escritos posteriores de Berlin. En la introducción a *Cuatro ensayos sobre la libertad* lo plantea de la siguiente manera: «Sin duda la opinión de que existen valores morales o sociales objetivos, eternos y universales, intactos por el cambio histórico y accesibles a la mente de cualquier hombre racional si tan sólo decide dirigir su mirada hacia ellos, está abierta a cualquier tipo de pregunta». Aun así, continúa, «la posibilidad de entender a los hombres en nuestro tiempo o en cualquier otro, el hecho de comunicación entre seres humanos, depende de la existencia de algún valor común». Ciertamente, la «aceptación de valores comunes (en todo caso, de un mínimo irreductible de ellos) forma parte de la concepción que tenemos de un ser humano normal. Esto sirve para distinguir nociones tales como el fundamento de la moralidad humana de otras nociones tales como las costumbres, la tradición, el derecho, los modales, la moda o la etiqueta».[10] El contraste entre esta formulación y el lenguaje de la creatividad moral romántica es marcado y no veo ninguna manera sencilla de salvar la distancia entre ellos. El fuerte sentido común de Berlin lo alejó de las implicaciones últimas de la visión del mundo romántica, pero a un precio considerable para la coherencia de la suya.

El tema de la coherencia no sólo se extiende a los románticos, sino a su pensador favorito del siglo XVIII. Richard Wollheim sostiene que «la verdad del asunto es que el historiador y conocedor del romanticismo alemán, quien redescubrió para nuestra época a Vico y a Herder, es un discípulo de Hume».[11] Abunda la evidencia para esta aseveración, empezando por su actitud hacia la religión. Como escribe Michael Ignatieff: «Antes de ingresar [Berlin] a Oxford, antes de haber leído una sola línea de Hume, era ya un escéptico humeiano. Y siguió siéndolo, toda su vida».[12] La filosofía moral de Hume —en especial su distinción entre aserciones fácticas y morales— tuvo un efecto más directo e igualmente profundo en el pensamiento de Berlin. El ensayo «Ética subjetiva contra ética objetiva»[13] es una reflexión sobre las implicaciones de la distinción entre hecho y valor, que califica como «el imperecedero servicio que Hume hizo a la historia del pensamiento humano».[14] Es cierto que Berlin rechaza el intento de Hume por «reducir la ética a la psicología» e insiste en que «es fácil demostrar que su argumento llevaba una conclusión ligeramente distinta».[15] Asimismo, en una etapa posterior de su carrera, propuso la tesis de que los valores son «objetivos» en cierto sentido, pero durante el periodo en que *IPER* tomaba forma, Berlin aceptó una versión de la aseveración kantiana de que las proposiciones normativas no eran «aserciones de hecho sino órdenes, mandatos, "imperativos", que no provenían de convenciones artificiales, como las matemáticas, ni de la observación del mundo, como las aserciones empíricas».[16] Por esta razón, los términos «objetivo» y «subjetivo» simplemente no se

pueden utilizar para las aserciones morales. Negar que la moralidad sea objetiva no implica que sea subjetiva; imponer esa distinción a la moralidad es un excelente ejemplo de lo que los filósofos de Oxford en la época de Berlin llamaron «error categorial».

No resulta difícil cuadrar la explicación que Hume propone de la moralidad con la de los románticos. La negación de que la moralidad refleje hechos en el mundo es consistente con el nexo de Hume entre ética y psicología y con el análisis que hace Kant de la moralidad como imperativos categóricos. También es consistente con la visión romántica de los valores como creaciones a la par de las obras de arte. Sin embargo, no es fácil cuadrar la visión de Hume con la explicación que Berlin presenta de los valores. Si aquellos valores entran en nuestra concepción de lo que significa ser humano (al menos normalmente), la línea que divide lo empírico de lo normativo se vuelve muy difusa en verdad. Si la descripción de nuestra humanidad común a partir de términos morales es la condición del entendimiento intersubjetivo, como afirma Berlin, resulta difícil evitar la conclusión de que un elemento de objetividad ha entrado en el mundo de la moral y, por lo tanto, que utilizar la distinción entre objetivo y subjetivo para ese mundo, después de todo, no es un error categorial obvio.

Como bien entendía Berlin, mejor que la mayoría, una línea directa unía el romanticismo político del siglo XIX con los irracionalismos asesinos del XX. Si el estadista romántico es similar al artista romántico (una analogía que Berlin planteó), es natural ver a la nación como el barro que el estadista moldeará de acuerdo con su visión. Si la «libertad es el estado en que crean los artistas», también es la condición en que actúa el estadista. La veneración del artista como «la única personalidad enteramente liberada, que triunfa sobre las limitantes, los miedos y las frustraciones que fuerzan a otros hombres a seguir caminos que no han elegido» alimenta el miedo y el desprecio a la democracia como «una simple conjunción de las voluntades esclavizadas de seres terrenos».[17]

A pesar de todas las contribuciones del romanticismo al entendimiento de la condición humana, Berlin no tuvo otra opción que apartarse de él. Sus implicaciones morales y políticas chocaban con sus compromisos más profundos. Más aún: su postura sin ironía, apasionada e incluso estática no podría haber sido más distante de la de Berlin. George Crowder lo plantea bien: «de todos los pensadores rusos, [Iván Turgueniev] es el más cercano a Berlin tanto en la política como en el temperamento. Ciertamente, el retrato que Berlin presenta en "Padres e hijos. Turgueniev y la situación liberal" […] es prácticamente un autorretrato».[18] Michael Ignatieff abunda en esta similitud íntima: «Como Turgueniev, a Isaiah le fascinaban los temperamentos radicales, pero era incapaz de serlo. Como Turgueniev, tenía un don sobrenatural para la empatía, "la capacidad para entrar en creencias, emociones y actitudes ajenas y en ocasiones fuertemente antitéticas con las suyas". Como Turgueniev, no podía entregarse al radicalismo lo suficiente para rendir su escepticismo distanciado e irónico».[19]

Berlin bien puede haber sido un escéptico irónico, pero no se mostraba irónico o escéptico hacia el liberalismo como credo político (o hacia la idea de libertad humana que lo afianza). Entre sus muchos defectos fatales, el romanticismo político no dejó espacio

para la ambigüedad o el desapego. Fue la sociedad liberal la que hizo posible la vida y la obra de Berlin; un regalo que nunca perdió de vista y por el que se mantuvo agradecido hasta el final.

WILLIAM GALSTON

[1] *Vid. infra*, p. 3.

[2] *Vid. infra*, p. 4.

[3] Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, Princeton, 1977 [*Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, trad. Eduardo L. Suárez, FCE, México, 1978].

[4] *Vid. infra*, p. 270.

[5] *Vid. infra*, p. 13.

[6] *Vid. infra*, p. 14.

[7] *Id*.

[8] *Vid. infra*, p. 15.

[9] *Vid. infra*, p. 6.

[10] Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, ed. de Henry Hardy, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 24 [*Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988, p. 36].

[11] Richard Wollheim, "The Idea of a Common Human Nature", en Edna Ullmann-Margalit y Avishai Margalit (coords.), *Isaiah Berlin: A Celebration*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p. 78.

[12] Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, Vintage, Nueva York-Londres, 1998, p. 41 [*Isaiah Berlin: su vida*, trad. Eva Rodríguez Halffter, Taurus, Madrid, 1999, p. 62].

[13] Publicado por primera vez como apéndice a la primera edición de *IPER*.

[14] *Vid. infra*, p. 303.

[15] *Vid. infra*, pp. 299-300.

[16] *Vid. infra*, p. 301.

[17] *Vid. infra*, p. 230.

[18] George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, p. 32.

[19] Michael Ignatieff, *op. cit.*, p. 256 [*op. cit.*, p. 345].

Prefacio del editors
La historia de un torso

Que Berlin aceptara la invitación para convertirse en presidente del Iffley College en 1965 implicaba el reconocimiento de su incapacidad para escribir un libro extenso.

MAURICE COWLING[1]

¡Doscientas setenta y cinco páginas impresas! *Quel horreur!*

ISAIAH BERLIN[2]

I

Las ideas políticas en la era romántica puede considerarse los *Grundrisse*[3] de Isaiah Berlin: la obra fuente o «torso»,[4] como él mismo lo llamaba; el origen de una buena parte de sus obras posteriores, aunque con particularidades imposibles de encontrar en otros textos. Berlin comenzó su redacción entre 1950 y 1952, y constituye un destilado de sus primeras obras dedicadas a la historia de las ideas, mismas que habían nacido a su vez de las muchas lecturas preliminares que llevó a cabo para la biografía de Karl Marx[5] que escribió para la colección Home University Library en la década de 1930, cuando era miembro de número del All Souls College en Oxford. Con más de 100 000 palabras, es el texto continuo más extenso jamás escrito por Berlin;[6] redactó su prólogo algún tiempo después y revisó de puño y letra el texto —de forma particularmente exhaustiva en los primeros capítulos— una vez que se había transcrito su primer dictado.

En mi prefacio a *La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana* de Berlin (la transcripción editada de una serie de radioconferencias que tuvo su origen en este texto), ya había hecho un breve recuento de la historia del presente volumen.[7] Permítaseme explayarme un poco sobre este asunto.

El 21 de abril de 1950, Katherine E. McBride, presidente del Bryn Mawr College, en Pensilvania, escribió a Berlin para invitarlo a dar las conferencias Mary Flexner. La carta llegó en un momento oportuno, pues estaba a punto de regresar al All Souls College para ser historiador de las ideas de tiempo completo. Berlin aceptó con entusiasmo, primero de forma provisional y seis semanas después de manera definitiva. En su segunda carta,[8] propuso un tema:

> En cuanto al tema de mis conferencias, me preguntaba si las ideas políticas al final del siglo XVIII y principios del siglo XIX le parecerían un tema adecuado. Me gustaría discutir los diversos enfoques fundamentales de los problemas sociales y políticos; por ejemplo: el utilitarista, los de la Ilustración (racional y sentimental) desde la Enciclopedia hasta la Revolución francesa, el autoritarista reaccionario (De Maistre y

sus aliados), el romántico, el tecnócrata científico (Saint-Simon y sus seguidores) y quizás el marxista.[9] Me parece que éstos son los prototipos en donde se origina la gran variedad, en ocasiones opuesta, de opiniones modernas (aunque, a mi parecer, los fundadores los expusieron con mayor claridad, vigor y fuerza dramática que sus epígonos modernos). Aunque mis conferencias tratarán sobre historia de las ideas, estarán directamente relacionadas con nuestros actuales descontentos. No sé qué nombre debería dar a este tema: forma parte de una obra sobre la historia de la ideas europeas entre 1789 y 1870 que, de cualquier forma, tengo que escribir en algún momento para la Oxford History of Europe;[10] tal vez el título se pueda elegir más tarde. Algo más sencillo quizá: «Seis (o cuantos sean) tipos de teoría política», o tal vez algo un poco más llamativo. No obstante, si este tema le resulta adecuado me pondré a trabajar y a preparar algunas de las conferencias.

[…] Por favor no dude en rechazar el tema que he sugerido para las conferencias si, por cualquier razón, no fuera de su agrado. No obstante, el pensamiento a principios del siglo XIX y sus antecedentes me interesan y sería difícil dirigir mi atención hacia algo muy diferente; aunque ésa no es razón suficiente para que permita que se lo imponga si algún otro plan le sienta mejor. Por el contrario, si mi sugerencia le parece aceptable, no tengo duda alguna de que me beneficiaré ampliamente con la experiencia.

Por supuesto, la proposición de Berlin se aceptó. También tuvo razón al predecir que las conferencias serían útiles para sus propios fines, pues el ofrecimiento fue el catalizador de la preparación, durante los siguientes dos años, de esta obra que, con justa razón, se puede calificar como «fundacional». Uso la palabra *preparación* en vez de *escritura* con conocimiento de causa, ya que en diciembre de 1951 aún se encontraba dictando «como histérico el borrador de estas conferencias».[11]

Hasta donde sé, la única evidencia detallada que sobrevive del pensamiento de Berlin mientras trabajaba en la transcripción[12] aparece en una carta a Bryn Mawr escrita en noviembre de 1951, la cual responde a la petición de un título general para anunciar la serie de conferencias y de títulos individuales para cada una de ellas:

Desconozco cuál podría ser el mejor título para mis conferencias, tal vez «Las ideas políticas en la era romántica» sea el más adecuado y, si le parece bien, se podría añadir «1760-1830». He estado buscando un título que en verdad denote el tema del que quiero hablar; *i. e.* el periodo concreto en que realmente se originaron las creencias políticas y sociales modernas, y en el que las polémicas adquirieron sus expresiones clásicas, ya que las discusiones actuales aún utilizan los conceptos e incluso la terminología que se materializó durante esos años. Quería evitar términos como *orígenes* o *fundamentos* porque me obligarían a hablar de personas como Maquiavelo, Hobbes, Locke, etc., quienes bien pueden ser los padres de todo esto, aunque definitivamente se los perciba como sus predecesores y precursores y, al menos en cuanto a su expresión, como totalmente obsoletos. Por lo tanto había pensado en el título alternativo «El surgimiento y la concreción de las ideas políticas modernas». Si se le ocurre algo más elegante que cualquiera de estos dos, quedaré verdaderamente agradecido. Quizá el primero deba ser el título, y el segundo, el subtítulo. Lo dejo a su consideración.

En cuanto a las conferencias individuales, quisiera sugerir los siguientes: *1)* «El concepto de naturaleza y la ciencia de la política» (Helvétius y Holbach), *2)* «La libertad política y el imperativo ético» (Kant y Rousseau), *3)* «El liberalismo y el movimiento romántico» (Fichte y J. S. Mill), *4)* «La libertad individual y la marcha de la historia» (Herder y Hegel), *5)* «La organización social y la era dorada» (Saint-Simon y sus sucesores), *6)* «La contrarrevolución» (De Maistre y Görres).[13]

Al terminar su manuscrito, el estado anímico de Berlin era el característico: se sentía inseguro. En una carta a David Cecil, un amigo suyo en New College, escribe:

aquí me tienes, tratando de escribir un libro sobre ideas políticas y está saliendo todo mal: sentimental, vago, torpe, blando, poco académico, una mezcla de verborrea y masa sin sazón, sin argumentos agudos, con tan sólo algunos destellitos ocasionales de lo que pensé que había dicho; lo que pensé que quería decir. No obstante, persisto. Ignoro cómo se escucharán las conferencias pero, a menos que me enferme o muera, *habrá* un libro. No uno muy bueno, peor de lo que logré con los rusos. Sin embargo, debo hacer que circule la sangre: acepté las conferencias porque sabía que sentarían las bases para un libro; ahora que he dictado 150 000 palabras, puedo suponer que las hay.[14]

Berlin impartió las conferencias durante la primavera de 1952 —el 11 de febrero, la primera, y el 17 de marzo, la última—, de acuerdo con lo programado y después del usual sinsentido administrativo, en el que no nos detendremos aquí. Como siempre, dar las conferencias le provocó dudas personales terribles. Entre la segunda y la tercera escribió a Marion Frankfurter: «Las ponencias son, por supuesto, una agonía. Me siento como si gritara frases sin sentido a un público ligeramente perceptible, medio oscurecido; antes de empezar me siento aterrado, histérico durante la conferencia y avergonzado después».[15]

Sin duda Berlin tenía intenciones de publicar un libro basado en el manuscrito que había preparado para las conferencias y planeaba hacerlo uno o dos años después de haberlas impartido. Como dijo a A. L. Rowse durante la última fase de preparación, «incluso en estos momentos estoy inmerso en la agonía de escribir las conferencias que daré en febrero para Bryn Mawr y que se publicarán, supongo, el próximo año».[16] El 25 de noviembre de 1952, escribió a Arthur Schlesinger, Jr., que habría «terminado el libro de política de Bryn Mawr» para 1953. En enero del siguiente año, en una carta a la presidente McBride, aún se mostraba optimista: «Esto me lleva a un tema que qui siera evadir y evitar, el asunto del manuscrito que en verdad espero enviarte en mayo. Sólo Dios sabe en qué condiciones estará, si tendrá 140 000 palabras, 60 000 o ambas; pero será mejor alejarnos de este tema tan sombrío y desagradable».[17] En una carta dirigida al rector del All Souls College (John Sparrow), con fecha del 17 de febrero de 1955, escribe que ha «concluido el segundo borrador del libro dedicado a *Las ideas políticas en la era romántica*, surgido de las conferencias dictadas en el Bryn Mawr College y transmitidas luego por la BBC». Quizá esto recubra su logro de una pátina optimista, pero es una evidencia de que escribió los seis capítulos y de que el texto aquí publicado representa una etapa relativamente avanzada en la preparación de la obra. No obstante, sabía claramente que había mucho trabajo por hacer, pues el 28 de julio de 1956 escribe desde Oxford a su amigo Morton White: «en septiembre (en el extranjero) y octubre (aquí) trabajaré como un esclavo para terminar mi libro de Bryn Mawr sobre política. Y luego por otros caminos».

Hasta 1959 Berlin sigue prometiendo la entrega final del texto. El 11 de febrero de 1959, la señora McBride le escribe con gran tacto para sugerirle que envíe el manuscrito en su estado actual. En su respuesta, un tanto insincera, del 16 de febrero de 1959, escribe:

Estoy terriblemente apenado. Si hubiera escrito las conferencias que dicté en Bryn Mawr, después de tantos años habría cerrado mis ojos ante las posibles consecuencias y se las hubiera entregado. Sin embargo, me

temo que no existen, sólo hay una colección de fragmentos y notas que me recuerda lo que debí hacer y no hice. A pesar de eso, aún tengo la determinación de escribir un libro y enviarle el manuscrito. A pesar de todas las buenas intenciones que ya se han expresado y suponiendo que aún estemos vivos (a pesar de todo, a este respecto me siento felizmente optimista), tendrá mis conferencias en algo así como dos años. Por favor perdone mis atroces, aunque demasiado característicos, devaneos.

Más tarde, ese mismo año, escribe a Oxford University Press como si el libro aún formara parte de sus planes. De cualquier manera, esto proporciona una excusa para el retraso de su libro para la colección Oxford History of Modern Europe; un compromiso del que luego procede a liberarse.[18]

Sin embargo, tres años después su feliz optimismo había desaparecido. Como posdata a una carta escrita el 6 de agosto de 1962 a Alfred A. Knopf, quien en una posdata propia le había preguntado si publicaría sus conferencias, Berlin escribe: «Me compadecí y relegué las Conferencias Bryn Mawr al basurero». No es cierto, al menos no literalmente, pero el torso había sido hecho a un lado y abandonado (quizá olvidado) a pesar de haber revisado ampliamente una buena parte de él. Sin embargo, en este punto Berlin finalmente había aceptado que nunca entregaría el libro cuya aproximación más cercana es este volumen. En una carta escrita durante los idus de marzo (el día 15 de ese mes) de 1963 y dirigida a Chester Kerr de Yale University Press, resume su actitud como «inseguridad de mi parte, algo que [Oxford University Press] me criticaba», y dice que «nunca le entregué ningún manuscrito y tampoco es probable que lo haga».

II

En 1992 hice una copia corregida de *IPER*, que incorporaba un sinnúmero de modificaciones escritas a mano por Berlin y el prólogo que había redactado a la postre; sin embargo, no creo que él la haya leído alguna vez, al menos no con seriedad. He aquí un fragmento pertinente de la carta de presentación que acompañaba el manuscrito:

Con el aliento abatido, adjunto una versión provisional de lo que es, por mucho, tu manuscrito inédito más largo (unas 110 000 palabras o 275 páginas impresas en octavo, aproximadamente): la «versión extendida» de las conferencias Flexner. ¡Tranquilo! De ninguna manera te pido que trabajes sobre ella, ni siquiera que la mires con detenimiento. No obstante, ya que existe, me pareció razonable mostrártela, aunque sea sólo para que admires su volumen. ¡Quizá ni siquiera tenías idea de que habías escrito un libro tan largo! Después de la tabla de contenidos he insertado una nota sobre el texto[19] que tal vez encuentres interesante. Plantea una o dos preguntas: ¿existió la «versión extendida» de las dos últimas conferencias o nunca encontraste el tiempo para redactarlas? ¿Por qué nunca publicaste las conferencias con Oxford University Press como lo establecía tu contrato? ¿Realmente planeaba Anna Kallin que la versión que transmitiría el *Third Programme* de la BBC fueran las Conferencias Reith de 1952?; de ser así, ¿cuándo y por qué se echó por tierra esta idea? ¿Se hizo una grabación de las lecturas como se pronunciaron en Estados Unidos?[20]

Berlin respondió lo siguiente:

¡Doscientas setenta y cinco páginas impresas! *Quel horreur!* No sé de las últimas dos conferencias; sin duda

> los textos de la BBC están, a su manera, completos, ¿no? No recuerdo ningún contrato con Oxford University Press (recuerda que en junio cumplo 83 años). En efecto, Anna Kallin se preguntó si funcionarían para las conferencias Reith; yo estaba encantado. Ella lo propuso, recibí una carta en donde me invitaban a realizarlas, seguida por otra, dos días después, en donde revocaban la invitación. Ahí acabó todo. Siete u ocho años después me pidieron hacer la serie, y entonces dije que no tenía nada que decir. Eso fue antes de que pensara en el romanticismo.

Si bien no he encontrado rastro alguno de los últimos dos capítulos, existen evidencias de que Berlin los redactó, aunque es imposible estar seguros.[21] En todo caso, para De Maistre pudo haber utilizado un texto que había redactado algunos años antes; estaba en lo correcto sobre los textos de la BBC, y sus opiniones sobre Saint-Simon y De Maistre aparecen en *La traición de la libertad*. Una versión más extensa de su tratamiento de este último es el corazón de *El fuste torcido de la humanidad*. No he repetido estos textos aquí, pero quizá el lector desee remitirse a ellos cuando termine el presente volumen para completar el viaje que inició entre estos forros.

III

Difícilmente habrá que recordar a los lectores versados en el *corpus* berliniano aquellos lugares en sus obras posteriores donde reaparecen, más o menos alteradas, las ideas de *IPER*, pero los viajeros menos ejercitados en sus escritos sin duda recibirán con gusto una breve orientación previa. En cierto momento consideré realizar una relación exhaustiva de los paralelismos entre sus obras; sin embargo, cuando empecé a compilarlos, rápidamente caí en la cuenta de que la confusión que causaría un listado completo sería mayor que su utilidad, pues Berlin viaja por terrenos similares en gran parte de su obra. El contexto y el propósito de la investigación suelen diferir y Berlin nunca se repite de manera exacta, ni siquiera cuando recapitula abiertamente las discusiones que aparecieron en otras partes; esto implica la necesidad de leer todas sus exposiciones sobre un tema si se quiere tener la seguridad de que se ha exprimido hasta la última gota de lo que —no siempre de forma consistente— tiene que decir al respecto. No obstante, en su obra hay muchos traslapes y los lectores que la aborden de modo sistemático identificarán a varios conocidos —con el paso del tiempo, viejos amigos— conforme sigan su recorrido.

Los múltiples tratamientos de lo que Berlin llama «el banco de tres patas» o el «tripié» de supuestos esenciales (para él equívocos) sobre el que descansó, según él, la filosofía occidental durante dos mil años, proporcionan un ejemplo sorprendente de su deseo por evadir las repeticiones. En su exposición usual, estos supuestos son que, tanto en la ética y la política como en la ciencia, una pregunta genuina sólo puede tener una respuesta; que, en principio, es posible descubrir estas respuestas, y que todas ellas se articulan perfectamente en un todo congruente. Este *Leitmotiv* está implícito en el primer capítulo de *IPER*, aunque no se exponga de manera íntegra en ningún pasaje;[22] se vuelve explícito en las obras posteriores de Berlin, por ejemplo en «La revolución romántica»

(1960, *SR*), en la segunda conferencia —«El primer ataque sobre la Ilustración»— de *Las raíces del romanticismo* (1965), y en «El divorcio entre las ciencias y las humanidades» (1974, *CLC*), entre muchas otras.

Los términos generales de estas exposiciones son similares; sin embargo, si se pone atención en los otros tratamientos de este tropo, asoman diferencias. En «El nacimiento del individualismo griego»[23] (1962, *SL*), las que solían ser las patas primera y tercera se han convertido en las patas uno y dos, y una nueva pata ocupa el lugar de la tercera: «el tercer presupuesto es que el hombre posee una naturaleza descubrible, describible, y que esta naturaleza es esencialmente, y no de manera meramente contingente, social». Aunque resulta obvio que los motivos para esta sustitución residen en el tema de la ponencia, que se expone claramente en el título, uno se pregunta si no hay cierta arbitrariedad en la selección de las patas del tripié o incluso en el número de patas que supuestamente tiene este soporte. En el cuarto capítulo de *El mago del norte* (1965; *TCE*), Berlin afirma que la tradición ilustrada descansa sobre «tres pilares» de fe: «la razón», «la identidad de la naturaleza humana a través de los tiempos —y la posibilidad de fines humanos universales», y «la posibilidad de acceder a lo segundo por medio de lo primero».[24] El sabor resulta familiar, aunque la receta sea un poco diferente. En cualquier caso, como Berlin escribió en otro contexto: «como todas las clasificaciones hipersencillas de esta clase, si se exagera la dicotomía se vuelve artificial, académica y, finalmente, absurda», aunque sin duda ofrece «un punto de partida a la investigación verdadera».[25]

Es momento de mencionar algunas de las correspondencias importantes entre *IPER* y obras posteriores que podrían sorprender a quienes se acerquen a la primera conociendo las segundas, o viceversa. Por supuesto, la primera de éstas y la más directa ocurre entre los primeros cuatro capítulos de *IPER*, las primeras cuatro conferencias Mary Flexner, y las primeras cuatro conferencias de la BBC que aparecen en *La traición de la libertad* (siempre que consideremos la introducción y el primer capítulo, dedicado a Helvétius, como el elemento único que constituían originalmente). En seguida está el uso del segundo y tercer capítulo en «Dos conceptos de libertad»,[26] y del cuarto en «La inevitabilidad histórica». Éstas son las reelaboraciones que George Crowder tiene en mente cuando resume la idea principal de *IPER* en los siguientes términos: «En el torso Berlin trazó los contornos de lo que sería su postura de madurez en muchas áreas, tres en especial: el complejo legado político del racionalismo de la Ilustración y de sus críticos, el contraste entre la libertad negativa y positiva, y la vulnerabilidad de la libertad positiva ante la corrupción».[27]

Lo anterior conduce a ecos más locales de capítulos o pasajes de *IPER* en escritos posteriores. Antes de seguir es preciso hacer una advertencia: no existe necesariamente una correspondencia unívoca entre los temas de pasajes tempranos y tardíos, pues diferentes temas, o aspectos diversos del mismo tema, se combinan de manera distinta en varios momentos. Así, por ejemplo, en las primeras páginas de «El divorcio entre las ciencias y las humanidades» resuena la descripción del cientificismo de la Ilustración que aparece en el primer capítulo de *IPER* (la idea de que el progreso acumulativo es posible

en cualquier área de investigación si se aplica el método científico —supuestamente el único método racional que existe—), mientras que la última parte de este ensayo, dedicada a Vico, es más cercana al cuarto capítulo de *IPER*. En cambio, en ciertos aspectos el primer capítulo apunta hacia «El divorcio…» y en otros hacia «El concepto de historia científica» (1960; *CC, EAH*); mientras que los capítulos primero y cuarto coinciden en gran medida. De tal forma que la especificación de paralelismos no es una ciencia exacta.

Dicho esto, cierta señalización burda es posible: el prólogo de *IPER* contiene la famosa definición que Berlin hace de la filosofía como una tercera forma, diferente de las disciplinas empíricas y formales.[28]

Esto vuelve a aparecer de manera más desarrollada en varios lugares, entre los que se cuentan la introducción de *La era de la Ilustración* (1956, *POI*), «El propósito de la filosofía» (1961; *CC, POI*), «¿Existe todavía la teoría política?» (1961; *CC, EAH*) y «Una introducción a la filosofía», una entrevista para televisión con Bryan Magee.[29]

El prólogo y el primer capítulo de *IPER*, «La política como una ciencia descriptiva», proponen el punto de vista declaradamente simplista de la Ilustración que Berlin ensayó muchas veces a lo largo de sus obras, mismo que, hasta cierto grado, pulió con el paso del tiempo. Ejemplos posteriores destacados de éste son el capítulo dedicado a «La Ilustración» en *El mago del norte* (1965), que John Gray describió como canónico,[30] y la parte pertinente de «El primer ataque sobre la Ilustración», la segunda conferencia de *Las raíces del romanticismo*, pronunciada ese mismo año. Como se dijo anteriormente, todas estas obras incluyen versiones del muy diverso cimiento triforme en el que, según Berlin, se fundamentaba la Ilustración.

Además, Berlin comienza el primer capítulo planteando el problema de la obediencia como una cuestión fundamental para la filosofía política: «¿por qué debería un hombre obedecer a otro hombre o a un conjunto de hombres?» Esta pregunta también inaugura la primera conferencia Flexner/BBC y «Dos conceptos de libertad».[31] Uno de los temas centrales del mismo capítulo, concretamente la diferencia entre la lógica de la investigación en la ciencia en contraposición con las artes y el consiguiente rechazo del monismo metodológico, vuelve a aparecer en «El divorcio entre las ciencias y las humanidades».

Una versión de la disertación sobre Rousseau y Kant en el segundo capítulo, «La idea de la libertad», se puede identificar de manera condensada en «Dos conceptos de libertad». De igual forma, la sección dedicada a Kant, con la que concluye el capítulo, se desarrolla en «Kant como un origen desconocido del nacionalismo» (1972; *SR*).

El material sobre Fichte en «Dos conceptos de la libertad», el tercer capítulo de *IPER*, no sólo se utiliza en «Dos conceptos de libertad» sino en la cuarta conferencia, «Los románticos restringidos», de *Las raíces del romanticismo*. En el tercer capítulo también se pueden encontrar indicios de la versión extendida de realismo histórico que Berlin proporcionó en «El sentido de la realidad», escrito al poco tiempo (1953, *SR*), aunque aquí lo llama el «sentido de la historia».[32]

El cuarto y último capítulo, «La marcha de la historia», además de una recapitulación de buena parte del primer capítulo, no sólo incluye el material (sobre Hegel, por ejemplo) que reelaboraría en «La inevitabilidad histórica», sino secciones dedicadas a Vico y Herder que se pueden ver como los gérmenes de las obras que Berlin dedicaría a estos pensadores, representadas de manera especial por los estudios dedicados a ellos (de 1960 y 1965, respectivamente) que aparecen en *Three Critics of the Enlightenment*. Este capítulo también evidencia el nacimiento de la preocupación de Berlin por el pluralismo y la Contrailustración, así como el origen principal de la discusión sobre el historicismo y sobre las diferentes perspectivas de la naturaleza de la historia que aparecen en «El concepto de historia científica». En su introducción, Joshua Cherniss identifica algunos ecos posteriores del apéndice «Ética subjetiva contra ética objetiva».[33]

Es necesario hacer hincapié nuevamente en que el presente catálogo de ecos no es más que una pequeña selección, escogida al azar, y no debe tomarse como una guía exhaustiva de la omnipresencia de las ideas de *IPER* en las obras posteriores de Berlin. Por otro lado, su existencia no debe ocultar el hecho, referido al inicio del presente texto, de que una gran parte de lo que aparece en *IPER* no se menciona en ningún otro pasaje —o no se expone en detalle, ni tan bien— de sus escritos posteriores. Berlin discute aquí algunos aspectos de estos pensadores con mayor detalle que en cualquier texto posterior. Lo más importante, como explica Joshua Cherniss, es que *IPER* reúne de forma excepcional la mayoría de los temas principales de Berlin, los expone como una tesis coherente en conjunto, y muestra cómo los debates expuestos sirven como prototipos de muchas de nuestras preocupaciones actuales. En este contexto me gustaría citar a Ian Harris,[34] quien señaló que *IPER*

> revela la unidad del pensamiento de Berlin mucho mejor que cualquier otro texto publicado hasta ahora. En concreto, muestra de forma clara que, al igual que Cassirer, Croce, Lovejoy, Oakeshott y Collingwood, Berlin escribió una historia que estaba formada por sus ideas filosóficas, a la vez que fungía como un vehículo para ellas. Es esto lo que la hace intelectualmente interesante y la coloca en una categoría diferente a la de cualquier número de obras especializadas publicadas en el medio siglo que nos separa de ella.

IV

En comparación con otras obras del *Nachlaß* berliniano que he reconstruido —principalmente *El mago del norte, El sentido de la realidad, Las raíces del romanticismo, La traición de la libertad*—, *IPER* presentó un problema más bien atípico de arqueología intelectual. Las otras obras se encontraban en un estado de compleción suficiente como para convertirlas en libros sin necesidad de una explicación especial o de una apología, más allá de una aclaración sobre sus orígenes que evitara los juicios con estándares inapropiados. Sin embargo, *IPER* se encontraba en un estado mucho más tosco, similar al de las enormes esculturas para la tumba del papa Julio II que Miguel Ángel había dejado inconclusas o al del colosal *kourós* que se erige, como un instante congelado de historia, sobre una colina cercana al mar en Apollonas, en la isla

griega de Naxos. Esto le confería cierto halo de misterio y grandeza, pero también implicaba que no se podría completar de la misma forma que sus predecesoras, en especial por la ausencia de los dos capítulos finales. Por esta razón, los demás administradores del legado literario de Berlin y yo decidimos otorgarle el tratamiento que constituye este volumen; es decir, *IPER* no se presenta al público como una obra olvidada aunque en esencia terminada, sino como el «torso» que Berlin reconocía, sin prótesis artificiales, donde faltan extremidades y sin haber extirpado sus notas para revisión ni ocultado las señales que muestran su carácter incompleto.

Estoy muy agradecido con Joshua Cherniss, cuya introducción sitúa con destreza a *IPER* en el contexto del desarrollo del pensamiento de Berlin y de su tema. Joshua, además, contribuyó generosamente al esquema de paralelismos presentado anteriormente. También me gustaría agradecer a Robert Wokler por las invaluables contribuciones durante tanto tiempo de su conocimiento experto; a Alan Ryan, uno de mis colegas del legado literario, por su indispensable apoyo y sus consejos durante la preparación de este volumen; y a James Chappel por su investigación oportuna y eficiente en los archivos Berlin sobre la historia de *IPER*. Agradezco afectuosamente a George Crowder, Steffen Groß, Jennifer Holmes, Michael Inwood y Serena Moore, quienes me brindaron auxilio en puntos específicos, así como a todos aquellos cuya aportación han olvidado mis descuidos.

Estoy convencido de que Isaiah Berlin hubiera aprobado la dedicatoria de este libro a la memoria de Solomon Rachmilevich. Como Berlin dijo a su biógrafo, «él fue el primero en inculcarme el gusto por las ideas en general, ideas interesantes *telles quelles*».[35] Rach murió en 1953, a los 62 años, casi al mismo tiempo que el proyecto de *IPER*; me pareció que era lo correcto resucitarlos juntos.

HENRY HARDY
Wolfson College, Oxford
Septiembre de 2013

[1] Maurice Cowling, *The Spectator*, 17 de octubre de 1998, p. 38.

[2] En una carta para Henry Hardy (fechada el 10 de marzo de 1992), cuando supo la extensión aproximada del libro; *vid. infra*, p. XIV.

[3] *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858* es el nombre dado a los borradores que Karl Marx escribió entre 1857-1858 para su proyecto de vida, «crítica de las categorías económicas», del que *El capital* (1867) constituye una parte. Los *Grundrisse* se publicaron por primera vez en alemán entre 1939 y 1941, en una edición soviética en dos volúmenes de difícil acceso. En 1953 se reeditaron en un solo volumen en alemán para su circulación general y en 1973 se publicó la traducción al inglés. [El FCE publicó esta obra en dos volúmenes en 1985.]

[4] Con el paso del tiempo la metáfora se volvió menos apropiada, pues, en vez de añadir las extremidades faltantes al torso, Berlin extrajo piezas más pequeñas. Me emocionaría terriblemente leer un libro titulado *El torso como presa. El autoparasitismo intelectual de Isaiah Berlin*.

[5] Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, Londres y Toronto, 1939. [*Karl Marx: su vida y su entorno*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.]

[6] El texto original medía, quizá, sólo la mitad; *vid. infra*, p. XII, n. 2.

[7] Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*, ed. de Henry Hardy, Londres y Princeton, 2002, pp. xii-xv; 2ª ed., Princeton, 2014, pp. xxvii-xxx [*La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana*, FCE, México, 2004, pp. 12-16.]

[8] Fechada el 2 de mayo de 1950.

[9] Al final Berlin no discutió el marxismo, aunque incluyó un capítulo sobre los precursores historicistas de Marx: Vico, Herder y Hegel.

[10] Un contrato para la contribución de Berlin a esta colección (la Oxford History of Modern Europe, editada por A. L. C. Bullock y F. W. Deakin) se conserva entre los tantos que se le ofrecieron, aceptó o firmó para libros que nunca escribió. El libro se discutió por primera vez con él durante una cena en Wadham College, Oxford, en 1948 y su título sería «Ideas in Europe 1789-1870» [Las ideas en Europa 1789-1870] (aunque la última fecha varía).

[11] Carta a Anna Kallin fechada el 11 de diciembre de 1951; *vid. infra*, p. 279.

[12] Hay también un folio sin fecha (Ms. Berlin 570, f. 23) en los Documentos Berlin que se encuentran en la Bodleian Library en Oxford, en donde Berlin escribió lo que parece una versión intermedia de su plan: «El surgimiento del pensamiento político moderno / 1. La naturaleza, los derechos y el nuevo espíritu científico / 2. El problema de la libertad (Rosseau y Kant) / 3. Idealismo y romanticismo (Vico, Herder, Fitche y el movimiento romántico) / 4. La organización de la sociedad (Saint-Simon y el origen del socialismo) / 5. La revuelta contra la razón (De Maistre y Görres) / 6. La historia y el individuo (Hegel y Marx)».

[13] Carta dirigida a la señora de Samuel H. Paul, en Bryn Mawr, fechada el 20 de noviembre de 1951.

[14] Carta del 29 de enero de 1952. El conteo de palabras no es necesariamente confiable, pero puede indicar que él mismo redactó toda la obra (*vid. infra*, p. XIV, n. 3). Berlin continua: «Preferiría obtener la Cátedra Cole en Oxford: tal vez el libro me ayudará con eso; lo digo con toda sinceridad». Más adelante afirmó que la versión de las conferencias transmitidas por la BBC desempeñó un papel decisivo para obtener ese puesto en 1957.

[15] Carta del 23 de febrero de 1952.

[16] Carta del 20 de enero de 1952.

[17] Carta del 22 de enero de 1953.

[18] Carta del 11 de noviembre de 1959 dirigida a Dan Davin.

[19] Reproducida *infra* en las pp. 279-283 bajo el título «Nota del editor al autor».

[20] Carta del 3 de marzo de 1992.

[21] En noviembre de 1951 escribe a sus padres: «De cualquier forma me quedaré en Harvard hasta la navidad. Así tendré cerca de un mes para terminar las conferencias Bryn Mawr. […] Luego seguiré trabajando, corregiré los seis capítulos del libro que saldrá de Bryn Mawr». Claro que en esta etapa es probable que no hubiera dictado aún los últimos capítulos sino que sólo los hubiera planeado; sin embargo, para el 21 de febrero de 1952 vuelve a

escribir a sus padres: «*He* escrito el primer borrador de un *libro;* ¡vaya acontecimiento! Me tomará seis u ocho meses más pulirlo pero aparecerá, en 1953». El 7 de noviembre del mismo año escribe a T. S. Eliot en relación con las conferencias de la BBC: «Tengo en mi posesión el Ms. del texto en que se basaron las conferencias, es aún más largo, retacado, soso y con un aparato crítico». Es poco probable que se expresara así si faltaba escribir dos capítulos; sin importar cuánto haya exagerado al referirse a un «aparato crítico».

22 *Vid. infra*, pp. 21, 23, 28, 54-55 y 77-78.

23 *SL*, pp. 325 y ss., 330.

24 *TCE*, pp. 278 y 348.

25 «El erizo y el zorro», en *EAH*, p. 348 (HF_2, p. 3, *PR*, p. 69, *RT*, p. 35).

26 Se conservan varios borradores tempranos de «Dos conceptos de libertad», en ocasiones muestran sus orígenes en *IPER* de manera más directa que la versión publicada de dicha ponencia. Algunos de ellos han aparecido como apéndices de *FIB* y del presente volumen; otros se pueden encontrar en línea (*vid.* http://berlin.wolf.ox.ac.uk/published_works/tlc/index.html).

27 George Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Polity Press, Cambridge, 2004, pp. 56-57.

28 *Vid. infra*, pp. 11-12.

29 Publicada en Bryan Magee (coord.), *Men of Ideas: Some Creators of Contemporary Philosophy*, Oxford University Press, Londres, 1978, pp. 14-41. [*Los hombres detrás de las ideas: algunos creadores de la filosofía contemporánea*, trad. José A. Robles García, FCE, México, 1982, pp. 17-46.]

30 John Gray, *Isaiah Berlin: An Interpretation of his Thought*, Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2013, p. 136. [*Isaiah Berlin*, trad. Gustau Muñoz, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, p. 176.]

31 *TL*, p. 19, *SL*, p. 207. Asimismo aparece en «¿Existe aún la teoría política?» (*EAH*, p. 83; *CC*, p. 148; *CC2*, p. 194) y en «El nacimiento del individualismo griego» (*SL*, p. 325).

32 *Vid. infra*, p. 200 (el «sentido de la realidad» aparece en las pp. 192 y 259).

33 *Vid. infra*, pp. XLIX-LIV.

34 Comunicación personal.

35 *Vid. Li*, p. 141, n. 1.

Las ideas políticas de Isaiah Berlin: del siglo XX a la era romántica

> Un estudio de la historia de la opinión es un prolegómeno necesario para la emancipación de la mente.
>
> J. M. KEYNES[1]

> El uso de la palabra *libertad* es uno de los mejores indicadores del ideal de vida último de quien la usa, de lo que quiere y lo que evita […] uno de los indicadores más claros de su postura en el mundo.
>
> ISAIAH BERLIN[2]

I

Isaiah Berlin no fue, en esencia, un pensador sistemático. Su obra abarca muchas disciplinas —principalmente historia de las ideas, teoría política, filosofía analítica, literatura rusa, política soviética y filosofía de la historia y de las ciencias sociales— e incluye un gran número de personajes. Berlin no escribió una gran síntesis ni un *magnum opus;* su temperamento y estilo eran los del ensayista. El pluralismo ético y el liberalismo fueron los *Leitmotiven* de sus obras de madurez;[3] sin embargo, resulta imposible reducir sus escritos a una exposición sistemática o exhaustiva de cualquiera de estas doctrinas. No obstante, aunque el pensamiento de Berlin no constituía un sistema centrípeto ni convergía en una solución única, sí formaba un todo cohesivo, conformado por una serie de inquietudes y convicciones recurrentes, superpuestas y relacionadas entre sí. Los temas a los que se dedicó por tantos años y durante tantas páginas a la larga se aco-plan, pero los une su personalidad intelectual y no una sola idea regente, un principio rector o un plan prestablecido.

Las ideas políticas en la era romántica (IPER) no representa la suma de la carrera de Berlin como historiador de las ideas ni como teórico político; de ninguna manera es la mejor, la más original o la más interesante de sus obras históricas. No es un ejemplo característico de su acercamiento a la historia de las ideas: carece, en gran medida, de la perspicacia psicológica y del énfasis en pensadores individuales que distinguen sus mejores ensayos históricos; tampoco proporciona una exposición exhaustiva de principios metodológicos, y no incluye ninguna idea importante que no se pueda encontrar —la mayoría de las ocasiones de forma más lograda y coherente— en sus otros escritos.

A pesar de lo anterior, *IPER* ocupa un lugar central en la vida intelectual de Berlin y, si se lee correctamente, revela mucho sobre el desarrollo y la naturaleza de su

pensamiento y su carrera, pues contiene, en buena medida de forma embrionaria, la mayoría de las ideas que dominarán su obra durante las siguientes tres décadas y engloba la mayoría de sus inquietudes. Aquí se pueden encontrar manifestaciones tempranas de su conceptualización de libertad, de su análisis de la filosofía de la historia y su crítica del determinismo, así como de sus explicaciones de la Ilustración, sus muchos críticos y sucesores: románticos, reaccionarios, historicistas y socialistas. Además, todos éstos, a los que Berlin abordó en ensayos separados a lo largo de muchos años, aparecen aquí hombro con hombro. *IPER* ayuda a entender el desarrollo del pensamiento de Berlin y a apreciar su unidad, a la vez que nos recuerda cuán arriesgado era como pensador. Por esta razón es un documento importante para aquellos que desean entender la obra de Berlin y aprender de ella.

II

El comienzo de la carrera de Berlin como filósofo se centró principalmente en cuestiones de teoría del conocimiento. Aunque este interés aún es evidente en sus obras posteriores, su atención intelectual se desplazó hacia otras áreas. Mientras trabajaba en su biografía de Karl Marx durante la década de 1930, Berlin quedó fascinado por los precursores y exégetas de Marx, así como por los problemas de teoría política y social, y la filosofía de la historia que con tanta contundencia plantearon. La amenaza inminente del totalitarismo que ensombreció la década de 1930 y su experiencia directa con la administración política de los Estados Unidos y el sufrimiento de la intelectualidad rusa bajo el estalinismo durante la segunda Guerra Mundial y en los años inmediatamente posteriores, dirigieron su atención con mayor fuerza hacia la política. Berlin regresó a Oxford en 1946 con un compromiso mayor con los sucesos políticos de su época y determinado a dirigir su atención de la filosofía analítica a la historia de las ideas.[4]

Esta conjunción no era fortuita. Para Berlin la historia de las ideas no sólo era un tema de fascinación intrínseca sino un medio para comprenderse a sí mismo. Berlin interpretó los conflictos políticos contemporáneos a la luz de la historia de las ideas y recurrió a la historia para entender los conceptos que dominaban la política de su época; se esforzó por hacer que las ideas del pasado dialogaran con los problemas del presente. «Los vocablos, las ideas y las acciones políticas —declaró— sólo son inteligibles dentro del contexto de enfrentamiento en el que los hombres los utilizan […] es probable que nuestras propias actitudes y actividades nos resulten opacas a menos que entendamos los temas dominantes de nuestro propio mundo.»[5] En cualquier época surgen problemas sociales, políticos y morales; no obstante, las ideas tienen un poder especial en momentos en que los cambios son especialmente rápidos y la confusión, aguda. En su conferencia inaugural como profesor Chichele de teoría social y política en 1958, Berlin calificó a su época como un momento de este tipo: «quizá nunca en la historia moderna tantos seres humanos, de Oriente y de Occidente, han asistido a la alteración profunda de sus

creencias y, claro, de sus vidas, destruidas a veces hasta de forma violenta, por doctrinas sociales y políticas defendidas con fanatismo». Algunos profesores e intelectuales podían ejercer un poder inmenso y destructivo; dependía de otros profesores e intelectuales entender su influencia, exponer sus errores y proporcionar un entendimiento más claro y verdadero de la realidad.[6] Ésta fue la tarea que Berlin asumió.

¿Por qué abordar de manera *histórica* las ideas políticas? Porque tales ideas, respondió Berlin, fueron fenómenos históricos.

> La teoría política es un aspecto del pensamiento (y en ocasiones del sentimiento) sobre las relaciones que los hombres tienen entre sí y con sus instituciones a partir de propósitos y escalas de valor que *ellos mismos alteran como resultado de circunstancias históricas de tipos variables*, e igualmente a partir de nuevos modelos derivados de otros campos de la experiencia.[7]

Para entender las ideas del pasado era necesario conocer las circunstancias sociales e intelectuales en que se habían originado, pero también se requería que algunos aspectos de la experiencia humana siguieran siendo los mismos, de tal forma que los problemas del pasado no perdieran su fascinación, y las respuestas a ellos fueran comprensibles para los hombres y mujeres del presente. «[…] cada filosofía política responde a las necesidades de su tiempo, que sólo es posible comprenderla por completo a partir de los factores relevantes de su época y que para nosotros sólo es inteligible en la medida —mucho mayor de lo que muchos relativistas querrían afirmar— en que compartimos experiencias con las generaciones previas.»[8] Todas estas filosofías políticas, que se suceden y contradicen entre sí, «no son susceptibles de conmensuración, no más de lo que es posible colocar novelas o historias, que surgieron de un mundo específico y resumen cada experiencia, en un orden estricto de mérito o "progreso", como si todas estas obras de arte apuntaran hacia una misma meta».[9] Con el fin de contribuir al entendimiento de lo humano, el historiador de las ideas no debe tratar de calificar y ordenar los sistemas de creencias del pasado ni detallar el inevitable progreso de uno a otro, sino más bien describir los modelos dominantes que, con el paso del tiempo, han dado forma a la experiencia humana y que aún subyacen en las opiniones del presente. De esta forma, la manera en que Berlin enfoca a la historia de las ideas estaba acorde con su pluralismo y su filosofía antiteleológica de la historia.

Berlin consideraba la época que circunda a la Revolución francesa como un parteaguas político e intelectual. Las ideas que emergieron durante ese tiempo siguen siendo «la divisa intelectual básica de la que […] vivimos hasta la fecha»; el discurso político en la época de Berlin dependía de los conceptos, no sólo «el lenguaje sino las imágenes y metáforas que se generaron entonces». En esos años «los temas que se discutían eran literalmente idénticos a los que conmocionan a los individuos y las naciones» en el presente.[10] Aunque Berlin repudiaba la atribución de culpa a los pensadores del pasado y los intentos por buscar robles ideológicos en las bellotas filosóficas,[11] se esforzó por trazar vínculos entre las ideas del pasado que discutía y los supuestos políticos y movimientos ideológicos del presente. Vinculó el racionalismo y el humanitarismo de la Ilustración, así como el utilitarismo de los *philosophes* más radicales

y de Bentham con el liberalismo tardío de Mill, Morley, Wilson, los arquitectos de la Sociedad de Naciones y la onu, y con los oponentes liberales del comunismo. Berlin se identificaba con esta tradición, aunque también criticaba muchos supuestos de los *philosophes*, en especial los de los fisiócratas y los primeros utilitaristas. De la misma forma en que rastreó la influencia de la Ilustración sobre el liberalismo, observó cómo éste alimentaba a uno de sus rivales ideológicos más peligrosos: el comunismo. Así, lo que Berlin consideraba la lucha ideológica central (entre el comunismo y la democracia liberal) de la época en la que escribía no era un conflicto entre la Ilustración y sus críticos, sino entre las diversas dimensiones e implicaciones propias de la Ilustración y de sus sucesores.

Berlin mostraba una ambivalencia similar hacia el lugar de Rousseau en la historia de las ideas, hacia el valor de su pensamiento y su legado. Lo caracteriza a la vez como un partidario de la Ilustración y como su apasionado crítico; el padre intelectual tanto del individualismo radical como del autoritarismo, del nacionalismo (con todo lo bueno y malo que conlleva) y de todos los movimientos de «resistencia a la opresión extranjera y doméstica», con sus nobles ideales y sus medios con frecuencia destructivos. Rousseau rompió con el materialismo y cientificismo de la Ilustración radical, mas no con su racionalismo ni con la convicción de que es posible conciliar la libertad y el orden; y en consecuencia se excedió en su rebelión intelectual, a la vez que no fue lo suficientemente lejos.

Berlin vio la influencia que Hegel ejercía sobre todo el espectro político, su efecto en los fascistas, comunistas, imperialistas (a quienes Berlin se oponía de forma tajante), así como en los republicanos liberales y en los monárquicos constitucionales. Afirmaba que Saint-Simon había dado forma a los puntos de vista de los sociólogos (a muchos de los que, según muestran sus cartas de la época, tenía en un concepto pobre),[12] de los «planificadores y tecnócratas», quienes le inspiraban un gran temor,[13] y de los promotores del *New Deal*, a quienes admiraba y con los que simpatizaba, además de que mantenía buenas relaciones personales con muchos de ellos. Los opositores de estos grupos —los irracionalistas reaccionarios, los existencialistas y demás exponentes intelectuales del «antiintelectualismo»— eran, en ocasiones de forma involuntaria, los epígonos de De Maistre y Fichte, respectivamente. Para Berlin (me permito parafrasear aquí a Faulkner) las ideas del pasado no habían muerto; ni siquiera habían pasado.

III

El compromiso político era una fuente de tensión e inquietud para Berlin (algo que exploró en sus obras dedicadas a los intelectuales rusos del siglo XIX).[14] Berlin a la vez estaba comprometido y no lo estaba; era políticamente comprometido y políticamente cauto. Durante toda su vida fue un opositor apasionado del comunismo y un gurú intelectual de la izquierda anticomunista, pero se cuidó de convertirse en un

propagandista o un cruzado;[15] era un fuerte admirador del valor político y sentía aprecio y respeto por los activistas políticos; pero su temperamento y su punto de vista eran demasiado moderados, indecisos e irónicos para que fuera capaz de ser uno él mismo. Es indudable que la obra de Berlin estaba influida por los conflictos y dilemas morales inherentes a la política; sin embargo, él negarse a hacer cualquier declaración sobre los eventos de su momento. Berlin fue un teórico político que rara vez escribió de forma directa sobre teoría política y que ignoró muchos de sus perennes temas centrales, como la base de la legitimidad política, las demandas de ciudadanía, la naturaleza y el funcionamiento de las instituciones políticas. Sólo dos de los pensadores que discute en *IPER* suelen reconocerse como grandes pensadores políticos: Rousseau y Hegel; más aún, las interpretaciones que Berlin hace de estas figuras determinantes se cuentan entre las partes más débiles del libro y su análisis de Hegel pone mayor énfasis en su filosofía de la historia que en su teoría del Estado. Por último, Berlin buscó evitar cualquier filiación política en sus escritos; a pesar de su firme compromiso con los valores liberales, ofrecía explicaciones favorables de pensadores sumamente antiliberales y señalaba el lado oscuro en las ideas de los fundadores del liberalismo.

A pesar de todo esto, los escritos de Berlin sobre historia de las ideas —particularmente los que datan del periodo de redacción de *IPER* y los posteriores— tenían su origen en convicciones morales y temores políticos. Con frecuencia se mostraba ambivalente, pero nunca vacilaba; sus juicios eran complejos y calificados, pero siempre juzgaba, incluso cuando buscaba comprender algo.

En el centro de estos compromisos y juicios se encontraba su inconfundible visión de la libertad humana. Aunque *IPER* no se centra de manera explícita en la idea de libertad, ésta es central para la explicación de Berlin, pues, como escribió aquí por primera vez y luego repetiría en «Dos conceptos…», la pregunta fundamental de la filosofía política se refiere a la libertad y la obediencia: «¿por qué debería un hombre obedecer a otro hombre o a un conjunto de hombres?»[16]

No es sorprendente que la preocupación que Berlin sentía por la libertad estuviera influida por la sombra acechante del totalitarismo. En 1951 y 1952, tanto la recientemente desvanecida amenaza del nazismo como el espectro sobreviviente del comunismo ocupaban un lugar importante en las mentes de los intelectuales liberales, quienes dedicaron sus obras a buscar una explicación para los orígenes, el atractivo y los males de las ideologías y los regímenes totalitarios, y a promover una defensa de lo mejor de la tradición liberal del pensamiento y la práctica política.[17] Esta horrorizada respuesta al totalitarismo, que tomó la forma de un deseo por entender y una determinación por pelear, llevó a muchos de los intelectuales a dirigir miradas de preocupación hacia sus sociedades. El interés en las raíces psicológicas de los poderíos nazi y soviético despertó el miedo a que la vida social y la personalidad individual estuvieran cada vez más dominadas, en las democracias occidentales, por una mezcla tóxica de conformismo, obediencia, dependencia, mediocridad y agresión resentida.[18] El estudio de la política durante este periodo también estuvo marcado por el auge del positivismo y el conductismo en las ciencias sociales y la búsqueda más general de un

estudio completamente científico y «neutral» de los individuos y la sociedad; una tendencia intelectual que venía acompañada, quizá no por accidente, de un énfasis similar en la neutralidad y la administración tecnocrática de la vida política.

Había entonces una tendencia creciente hacia el consenso y la cohesión social, y hacia un enfoque no partidista, «objetivo» y administrativo para los problemas sociales y políticos, lo que ocasionó una preocupación por la conformidad y la coacción —fuera la coacción «dura» del totalitarismo o la coacción «suave» de la propaganda y de la socialización pacifista e integradora en la sociedad occidental— y provocó una insistencia en el valor de la libertad, la experiencia personal y la inconformidad.

Una de las primeras declaraciones de madurez de Berlin sobre el significado de la libertad fue resultado, al igual que *IPER*, de una conferencia en una universidad estadunidense para mujeres: «Democracy, Communism and the Individual» [La democracia, el comunismo y el individuo], impartida en Mount Holyoke College en junio de 1949. Berlin afirmó que la «propuesta básica» del comunismo y de otras ideologías totalitarias era que si alguien conoce la forma en que los seres humanos deben vivir y en que la sociedad se debe ordenar, «puede, en nombre de la razón, imponer de forma despiadada [este conocimiento] a los otros, pues, si son racionales, estarán de acuerdo voluntariamente y si no están de acuerdo, no son racionales». La postura totalitaria afirma que «sólo existe una condición saludable o eficiente para el alma»: la armonía con las leyes de la necesidad histórica. Quienes no logren ajustarse a la necesidad «no merecen ser escuchados, y en verdad son una molestia […] que debe erradicarse como un obstáculo para el progreso».[19]

La propuesta totalitaria de que los «pronunciamientos del alma individual sólo son valiosos si dicha alma está en posición de descubrir el camino verdadero» negaba por completo la creencia liberal y democrática en que todos los individuos valen lo mismo, de tal forma que no existe una élite con el derecho de «guiar y gobernar» a los demás; en que la «experiencia individual» es más valiosa que «las necesidades impersonales de la sociedad»; en que los «diferentes ideales de la vida son igualmente válidos y valiosos, aun cuando no sean necesariamente conciliables entre sí»; y en que el Estado debe tener «el menor poder posible» sobre la forma de vivir de sus ciudadanos, quienes han de tener la libertad de decidir, «cada uno […] de acuerdo con sus propias luces, lo que debe hacer y la forma en que debe vivir», pues «la fuente suprema y única de autoridad sobre lo correcto o incorrecto de la legislación y de una acción social más amplia es el sentido moral del individuo».[20] Los demócratas liberales estaban comprometidos con un «balance necesariamente precario entre ideales incompatibles que se basara en el reconocimiento de la igualdad, o casi igualdad, de la validez de las aspiraciones humanas en cuanto tales, ninguna de las cuales debía subordinarse a ningún principio único e incriticable».[21] Aquí encontramos el primer indicio de lo que se convirtió en la doctrina pluralista de Berlin y la relación de este pluralismo con un compromiso liberal por salvaguardar un área de libertad personal, algo que sería central para el argumento de «Dos conceptos de libertad».

En su artículo para la columna «Notes on the Way» [Apuntes en el camino] de la

revista *Time and Tide* (1949) y en «Las ideas políticas en el siglo XX» (1950), Berlin advirtió acerca del auge de la creencia en que los problemas intelectuales y psicológicos que nos aquejan son una enfermedad que debe curarse al «tratar al paciente para que el problema ya no lo acongoje», es decir, mediante la extirpación del problema «como una muela adolorida»: «en vez de aclararlo, se amputa; en vez de contestar a la pregunta, la eliminas de la conciencia del interpelante».[22] Los inconfundibles movimientos políticos del siglo XX —el fascismo, el comunismo, el nazismo, pero también la tecnocracia, ya sea progresiva o corporativa— mostraban hostilidad hacia el pensamiento independiente, pues lo consideraban fuente de «demasiada inquietud» y estimaban que las «preguntas molestas» que podía suscitar eran «una forma de perturbación mental, dañinas para la salud mental de individuos y, si se discuten demasiado ampliamente, para la salud de las sociedades».[23] La tendencia del pensamiento político moderno era «reducir todos los problemas a problemas técnicos», con el fin de producir satisfacción social mediante la supresión de «todo aquello que pueda suscitar la duda en el individuo, o que pueda afirmarse contra el único plan que abarca todo, que clarifica todo y que satisface todas las necesidades».[24]

Berlin temía que «la libre autoexpresión, la infinita variedad de personas y de relaciones entre ellas, y el derecho a la libre elección», que él identificaba con «el ámbito en el cual el individuo puede cometer errores», estaban en peligro de ser sacrificados en favor de «un orden que funcione eficazmente y no esté perturbado por conflictos morales angustiosos».[25] Contra lo anterior enfatizó la necesidad de «más espacio para que los individuos y las minorías cuyos gustos y creencias encuentran (justa o injustamente, no importa) poca respuesta entre la mayoría logren sus fines personales […] un tejido social menos organizado y una tolerancia de un mínimo de ineficacia» que permita «más variación individual espontánea», que «siempre será más valioso que el más claro y creado con más cuidado modelo impuesto».[26] Berlin declaró que «nos preocupa más que las personas sean libres que su felicidad» y prefería «que se equivoquen al escoger a que no puedan hacerlo».[27] Lo que más lo horrorizaba era el espectáculo de «un grupo de personas que se inmiscuyen tanto y se “meten tanto” con los demás, que los demás acaban haciendo su voluntad sin saber lo que están haciendo; y al hacer esto pierden su condición de seres humanos libres y, de hecho, su condición de seres humanos». Para él resultaba intolerable:

> el someterlas [a las víctimas] al propio poder, es esta forma de manipulación de acuerdo con lo que a uno le place, la destrucción de su personalidad al crear una situación moral asimétrica […] en la que el carcelero sabe lo que está haciendo y por qué, y juega con la víctima, esto es, la trata como un mero objeto y no como un sujeto cuyos motivos, opiniones e intenciones al margen del peso intrínseco que tengan […].[28]

Pasajes como éstos expresan una oposición irrefrenable a la manipulación y la degradación, que se funda en una visión moral de los seres humanos como fines en sí mismos, cuya dignidad se deriva de su capacidad para elegir libremente. En este momento Berlin aún tiene que distinguir entre la visión positiva de autogobierno humano (influida por la filosofía moral de Kant) y el programa político «negativo» que inspiró. La

comprensión de que el principio moral kantiano al que se había consagrado había alimentado las mismas doctrinas políticas a las que se oponía, y la distinción que trazaría entre la dimensión «positiva» de esta idea de libertad y una «negativa» más modesta, aún tenía que surgir en la obra de Berlin. Fue aquí donde su dedicación a la historia de las ideas resultó decisiva; *IPER* representa ese momento crucial en el desarrollo de su pensamiento político.

Los dos capítulos centrales de *IPER* se enfocan de manera explícita en la libertad y llegarían a convertirse en la base para «Dos conceptos de libertad». En «La idea de libertad», Berlin define el deseo de libertad como el deseo de que otros no interfieran con uno: la libertad es ante todo un concepto negativo. Berlin hace una distinción entre esto y la idea de libertad como autorrealización, individual o colectiva, misma que —según los partidarios de esta noción— depende del entendimiento de nuestro propósito tal como lo dicta el patrón racional del universo, así como de nuestra sujeción a él. Entender implica aceptar y aceptar es eliminar alternativas. Es paradójico que, según esta visión, la libertad involucra la restricción, no el aumento, de las elecciones.[29]

Rousseau juega un papel fundamental en esta explicación, pues, según Berlin, buscaba conciliar la creencia en la importancia de la libertad individual, definida como autonomía, con la convicción de que hay una forma correcta de ordenar la sociedad, algo que no sólo justifica la obediencia a la autoridad, la demanda. La solución que Rousseau plantea al conflicto entre libertad y autoridad depende de la idea de voluntad «real», que establece que el hombre tiene dos naturalezas, una elevada y otra inferior; la supresión de la inferior libera a la elevada.[30] Kant retomó la insistencia de Rousseau en la necesidad de la libertad para la moralidad; Kant ocupa un lugar central en el recuento que Berlin hace del desarrollo de la idea de libertad, pues paradójicamente es al mismo tiempo el padre del humanismo liberal moderno y de sus más formidables oponentes. Kant enfatizó que cada individuo es un fin en sí mismo, porque los individuos son los «únicos autores de los valores morales» y, al ser la fuente y el depósito de todos los valores, son «lo único en el mundo que es absolutamente bueno, absolutamente valioso». Quitarles, a través del engaño o la manipulación, la habilidad de tomar decisiones que sigan los mandatos de sus propias conciencias es una negación de la esencia de la moralidad.[31] Esta visión se encontraba en el corazón ético del liberalismo del siglo XIX, que protestaba contra «cualquier forma de despotismo, sin importar cuán benevolente o racional […] [fuera] porque es intrínsecamente degradante, una falsificación de lo que deberían ser las relaciones entre seres iguales e independientes».[32]

Aquí surge una complicación en la exposición que Berlin hace de la idea de libertad. La postura kantiana que define la libertad como la facultad *para* tomar decisiones, *para* «desarrollar nuestra capacidad individual», es a lo que Berlin más tarde llamará libertad positiva. Para Berlin, este compromiso kantiano con la libertad individual era esencial para las versiones posteriores del liberalismo (incluida la suya), aunque en otras partes describió el concepto «liberal» de libertad en el siglo XIX en términos negativos. Para liberales como Constant, Tocqueville y Mill, la libertad era un «concepto fundamentalmente negativo» que consistía en proteger a los individuos de intrusiones.

Según esta postura «cada persona tiene ciertos gustos, […] deseos, […] inclinaciones y quiere llevar su vida de cierta manera», por lo tanto debe mantenerse un «cierto vacío» alrededor del individuo, en el que pueda cumplir «deseos razonables»; a saber, aquellos que no entren en conflicto con las libertades similares de los otros.[33] Así, Berlin sugiere que en el núcleo del liberalismo de los siglos XIX y XX *coexistían* las concepciones positiva *y* negativa de libertad, mismas que tenían su origen tanto en el liberalismo occidental temprano como en el romanticismo alemán.

No obstante, Berlin comienza el tercer capítulo de *IPER* —que lleva el significativo título de «Dos conceptos de libertad: romántico y liberal»— con la afirmación de que el «significado nuclear, central y mínimo» de libertad es la ausencia de restricciones o de coacción por parte de otros seres humanos. La libertad *política* es un concepto negativo y debe concebirse como una esfera en la que los individuos no tienen prohibido hacer lo que desean. La libertad es libertad *contra* algo; si se analiza, libertad *para* hacer algo es estar libre *de* obstáculos. Para los liberales que se suscribían a esta postura, la libertad es un ideal medular pero instrumental; un medio necesario para evitar que se frustren las metas positivas, pero no un fin en sí mismo.[34]

La postura liberal que Berlin expone aquí es, en esencia, la visión de libertad que respalda en «Dos conceptos…» No obstante, en *IPER* Berlin asocia esta postura con una visión instrumental de la libertad como algo que sólo es valioso como un medio o como una condición para lograr otros fines, y atribuye a Rousseau y a Kant la idea de que la libertad es un bien intrínseco, un fin en sí mismo. Aunque Berlin fue un crítico acérrimo de lo que en *IPER* llama la concepción romántica de libertad (misma que luego identificaría con la libertad positiva),[35] se mostraba favorable al punto de vista que Rousseau y Kant sostenían de la libertad como «un fin absoluto […] que no necesita justificación con base en ningún otro propósito y por el que merece la pena luchar […] en sí mismo, independientemente de su valor para hacer a la gente feliz, sabia o fuerte».[36] Al intentar combinar una concepción «negativa» de libertad con un entendimiento no instrumental de su valor, Berlin se colocó entre los campos liberal y romántico, cuya oposición él mismo consideraba insalvable.[37]

Al final de su disertación sobre la libertad en *IPER*, Berlin distingue una vez más entre dos concepciones opuestas de la libertad, en esta ocasión «la humanista y la no humanista». La primera se compone de la postura liberal tradicional, según la cual la libertad es la ausencia de interferencia de otros (o la protección contra ella), y está reforzada por el énfasis kantiano en la importancia de la elección para la dignidad moral humana. Según esta postura, los individuos deben considerarse tan valiosos como fines en sí mismos, ya que «son la única fuente de toda moralidad, los únicos seres por los que vale la pena hacer lo que vale la pena hacer» y por lo tanto no se les debe sacrificar en favor de principios mayores.[38] La concepción humanista de la libertad difiere de la romántica —y coincide con la liberal— en que no descansa sobre una concepción metafísica sino sobre una concepción empírica del individuo, cuya libertad consiste en «que busca los fines que busca, sin importar la razón» para lo que requiere de «un área específica protegida de la invasión de los otros». Sin embargo, aunque la concepción

humanista de libertad lleva a conclusiones liberales —la necesidad de proteger un área de no interferencia en la que los individuos pueden actuar como deseen—, su fundamento, al menos parcial, es la insistencia kantiana en la importancia de la libertad de tomar decisiones por uno mismo, ya que es en sí misma un elemento esencial para una vida completamente humana. En otras palabras, afirma que la libertad no sólo es buena como un medio para perseguir los fines que el individuo decida perseguir (sin importar cuáles sean) sino también porque, simplemente y de manera intrínseca, es bueno ser libre.

Por otro lado, la concepción «no humanista» define *libertad* como la autorrealización a través de la unión del individuo con algún grupo o movimiento más grande o mediante la dedicación del individuo a algún ideal superior. La concepción «humanista» de la libertad, con su especial concepción empirista del yo, que combina el compromiso con la libertad negativa con un respeto no instrumental por la libertad de elección y la dignidad individual, se puede reconocer como el fundamento de su postura en «Dos conceptos…» El pensamiento político de Berlin se asocia con la distinción conceptual entre libertad negativa y positiva, y se suele afirmar que defendía la primera y atacaba la segunda; mientras que, como sugieren sus escritos de inicios de la década de 1950 e *IPER* revela, en realidad para Berlin la distinción moral o evaluativa decisiva era entre las concepciones humanista y no humanista de libertad (que se relacionan con la positiva y negativa, aunque son distintas), y su pensamiento político estuvo consagrado a defender a la primera de la segunda.

IV

A pesar de las preocupaciones políticas en su trasfondo, *IPER* busca fungir como una exposición histórica del pensamiento político durante un periodo específico de la historia intelectual y se enfoca en las cuestiones que discutían los exponentes de la Ilustración y sus críticos; un conflicto que seguiría siendo el núcleo de la obra de Berlin, dedicada a la historia de las ideas por el resto de su vida. El interés principal de esta exposición reside en lo que nos dice sobre la forma en que Berlin veía el mundo, en lo que revela de los conceptos y las categorías que subyacen en su pensamiento y lo estructuran, así como en las cuestiones filosóficas fundamentales que plantea. Estas cuestiones, las diferentes respuestas a ellas y su impacto en el pensamiento moderno (en la experiencia y la acción) son reales, incluso si las versiones que Berlin da de la Ilustración y sus críticos, así como de pensadores individuales, suelen, en el mejor de los casos, ser fallidas y simplistas, y en el peor, indudablemente erróneas. Los lectores que busquen una reconstrucción histórica escrupulosa y exacta no deben consultar a Berlin; sin embargo, hay que decir que no se había formado, ni ejercía, como historiador profesional: sus obras históricas, aunque deficientes en algunos aspectos, han sido y son altamente gratificantes en otros.

La obra histórica de Berlin está marcada por una tensión constante entre dos metas: el entendimiento del pasado en sus propios términos y la vuelta al pasado para explicar la

forma en que el presente llegó a ser como es, con el fin de adquirir perspectiva sobre los temas que ahora nos resultan más importantes; entre identificar lo que es único en el pasado y revelar lo que todavía es relevante; entre el pasado como algo intrínsecamente interesante por derecho propio y como algo interesante por su relación con el presente. La tensión que existía entre el interés de Berlin por la historia de las ideas y su interés por el contenido de éstas se relaciona con esto. Alan Ryan lo ha dicho bien: Berlin «no estaba interesado en la historia cotidiana escondida tras las ideas que lo fascinaban. Lo que le interesaba eran las ideas atrevidas y los pensadores originales, extravagantes e imaginativos», y no los trillados o de segunda categoría, sin importar cuánta prominencia histórica o importancia hubieran tenido.[39] Berlin era demasiado intelectual —que según su propia definición es alguien interesado en las ideas, que quiere que las ideas sean tan interesantes como sea posible—[40] como para ser un historiador intelectual completamente diligente y preciso. Su conocimiento no se debe subestimar,[41] aunque no lo empleaba con una rigurosa disciplina en favor de una reconstrucción meticulosa. Si hubiera sido así, sus interpretaciones de la historia serían mucho menos controvertidas y mucho más confiables; aunque es poco probable que hubieran expresado con tanta fuerza intenciones intelectuales tan importantes y originales; o que los académicos y el público general aún leyeran las obras de Berlin, como sucede, décadas después de su redacción y años después de su muerte.

En pocas palabras, Berlin no era tanto un historiador intelectual como un intelectual con un conocimiento histórico profundo (intelectual y de otros tipos) comprometido con la historia, y que la utilizó en toda su obra. Al mismo tiempo no se debe olvidar ni subestimar su contribución a la práctica de la historia de las ideas. Berlin escribió en una época en que la historia de las ideas había pasado de moda en Gran Bretaña (incluso cuando en los Estados Unidos estaba floreciendo). Es difícil recordar cuán marginales y extraños resultaban los intereses históricos de Berlin en aquellos días, antes de que John Pocock, Quentin Skinner, John Burrow y otros ganaran para la historia de las ideas el lugar ilustre que ocupa en la profesión histórica británica.

Berlin fue, sobre todo, un excelente retratista; es por esta razón que *IPER*, lo más cercano que esbozó a un paisaje panorámico a gran escala, es una de sus obras históricas menos satisfactorias. Sus mejores momentos son aquellos en los que su receptividad personal y su sensibilidad aparecen en escena; en ocasiones resultan tan poderosas que da la impresión, tanto a sí mismo como a los demás, de haber conocido íntimamente a los personajes de sus escritos.

La personalidad intelectual de Berlin era fuerte e inconfundible, y se cernía sobre todos sus escritos. Sin importar si la doctrina de Herder sobre el expresivismo es verdadera en relación con el idioma y las actividades humanas en general —como al parecer Berlin creía—, podemos decir que en él era verdad. Aun así, esta personalidad tan singular resultaba también elusiva y proteica; lo que en parte se debía a una de sus características más marcadas: su habilidad para sentir y pensar las perspectivas de los demás. Esta habilidad no surgía de una «capacidad negativa»[42] keatsiana; era una capacidad positiva. La receptividad y empatía de Berlin no reflejaba una carencia de

pensamiento y sentimiento, ningún espacio vacío en espera de algo que lo llenara; por el contrario, en él éstos eran excesivos, se desbordaban.

Esta cualidad de Berlin, que lo volvía un ser humano sumamente atrayente, en un historiador de las ideas era a la vez una ventaja y un defecto: le permitía penetrar en los puntos de vista de otros, pero implicaba también que cuando buscaba describir puntos de vista que no fueran los suyos, algo de sí mismo teñía sus relatos y usualmente los distorsionaba. En algunos de sus ensayos parece como si Berlin se empezara a convertir en aquellos sobre los que escribe (Herder, Vico, Sorel, Herzen o Hess) y, por otro lado, como si ellos se volvieran Berlin.[43] En los escritos que dedicó a estos personajes, Berlin llevaba a cabo una empresa que era tan artística y político-filosófica como histórica, o incluso más; por utilizar la expresión de Borges, creó a sus precursores.[44] En sus mejores momentos, la personalidad de Berlin y sus preocupaciones intelectuales existen en sus escritos al lado de las de su sujeto, lo que produce una compleja interacción entre los dos. El resultado final suele ser deslumbrante, pero no es una simple proyección de los supuestos y las intenciones de Berlin, aunque tampoco es historia tal y como la mayoría de los historiadores la escriben o conciben.

El acercamiento profundamente «personal» de Berlin a la historia de las ideas hizo su obra excepcionalmente convincente y vívida, pero no siempre condujo a un análisis o a reconstrucciones precisos, y en ocasiones incluso resultó dañino. Los dones de Berlin fueron, quizá, los que en ocasiones lo hicieron subestimar la simple imposibilidad de conocer a las personas del pasado y sus ideas, y la necesidad de depender de detalles fácticos exactos, del análisis textual meticuloso y de reconstruir contextos intelectuales cuando el conocimiento directo o «interno» resulta insuficiente o imposible. Berlin tendía a crear impresiones personales vívidas de los pensadores sobre los que escribía, y a realizar explicaciones sutiles y creíbles de su pensamiento, su comportamiento, de la forma en que respondían a ideas y eventos, y luego ofrecía los retratos terminados a su público. A veces Berlin dejaba volar su imaginación; otras, la sensación de que conocía a aquellos de los que escribía como seres humanos —de que podía oírlos hablar—[45] se interponía con su capacidad para percibir con precisión lo que en verdad habían dicho, que solía ser menos incisivo, penetrante, contundente o humanitario (como en el caso de los héroes de Berlin) o menos simplista, monolítico y mal concebido (como en el caso de los blancos de sus críticas como Rousseau o Hegel) de lo que él presentaba. Berlin intentaba estar al servicio tanto de sus propias ideas y entendimiento como de la historia de las ideas. Estas metas no eran la misma y a menudo no eran compatibles; así, cuando discrepaban, Berlin entendía mal, cuando menos, una parte.

Si consideramos que la característica global más marcada y atractiva de la obra histórica de Berlin son sus retratos de individuos, mientras que sus explicaciones de contextos y corrientes más amplios a menudo resultan demasiado breves e impresionistas para que no sean demasiado simplistas y, por lo tanto, insatisfactorios, entonces *IPER* despliega cualidades inversas: sus detalles resultan defectuosos pero poderosos en su amplio alcance. Se pueden rebatir los retratos de los pensadores individuales que Berlin hace,[46] pero también hace aseveraciones más generales sobre la historia intelectual de la

época que discute, sobre la evolución del pensamiento europeo en un periodo que él consideraba, de forma verosímil, como uno particularmente crucial y turbulento. También aquí puede resultar fallida su explicación; el hecho de que a lo largo de su carrera modificara sus aseveraciones sobre los sucesos que esbozaba y nunca diera una explicación definitiva o exhaustiva sobre el tema refleja que era consciente de sus fallas; sin embargo, Berlin siempre se cuidó de las explicaciones definitivas, en parte porque nunca logran capturar la complejidad e indefinición de la realidad y en parte porque ponen un alto a la conversación, es decir, al proyecto de aprender del mundo y entenderlo. La explicación histórica de *IPER* se debe tomar como una entre muchas formas posibles de interpretar no sólo los fenómenos que describe sino la naturaleza, el curso y destino de la modernidad en una forma más general (si se me permite utilizar una formulación solemne que Berlin no hubiera utilizado y en la que no habría confiado): es penetrante, pero no está completa. Se debe tomar como una provocación para reflexionar más, un estímulo para pensar en la influencia de las ideas y sus mayores implicaciones en el curso de la historia; para involucrarse en los asuntos que Berlin identifica y expone con tanta fuerza y accesibilidad, a diferencia de un libro de texto o de una reconstrucción de una autoridad académica o una síntesis definitiva. Culpar a Berlin por no escribir una obra académica tan meticulosa o exacta, o a *IPER* por no serlo, es perfectamente justo, aunque también implica no haber entendido cuál es el objetivo de esta obra.

Además del carácter polémico de muchas de sus interpretaciones, *IPER* es también un acercamiento a la historia de las ideas y hace afirmaciones sobre el periodo estudiado que, en 1952, eran ampliamente aceptadas o cuya novedad resultaba refrescante, pero que en nuestros días han pasado de moda. Actualmente la academia tiende a descomponer en fenómenos más pequeños, más concretos y variados los grandes movimientos que Berlin describe con tanta confianza y de manera tan vívida. Por esta razón su descripción de la Ilustración puede parecer demasiado simplista incluso para otros académicos que aceptan la idea de un movimiento único y unificado con ese nombre.[47] Sin embargo, en épocas recientes, muchos historiadores han rechazado la idea misma de «la» Ilustración en favor de una variedad de «Ilustraciones», divididas y diferenciadas entre sí por fronteras nacionales, culturales, religiosas y cronológicas.[48] Un cambio aún más marcado ocurrió en la profesión histórica como un todo, que tomó la forma de un alejamiento del tipo de historia intelectual que Berlin practicaba en favor de la historia social y cultural; esto se ha correspondido con un eclipse de la historia de las ideas en muchas universidades inglesas y estadunidenses.[49]

Sin embargo, no es posible agrupar a Berlin tan fácilmente con los historiadores intelectuales, de la literatura y la filosofía de generaciones previas que escribieron recapitulaciones generales de la Ilustración. Su exposición es mucho menos sistemática y más selectiva; tiene un interés mucho mayor por transmitir un mensaje filosófico específico, a la vez que, en última instancia, es menos tendenciosa en su trato de la Ilustración que las explicaciones de otros historiadores.[50] En este sentido, todas las similitudes con las narraciones más sesgadas y teológicas de Horkheimer y Adorno o de Talmon[51] dificultan también la completa asimilación de la interpretación contenida en

IPER. Una vez más la obra de Berlin demuestra que es de difícil categorización; lo que en parte se debe a las preocupaciones intelectuales que se esconden tras sus investigaciones históricas, así como a la personalidad que las moldeó y tiñó, eran muy diferentes de las de la mayoría de sus predecesores, sucesores o incluso colegas.

V

Como historiador de las ideas y teórico político, Berlin estaba interesado en dos tipos de ideas políticas: los conceptos políticos normativos, como libertad o equidad, y las ideas sobre la moralidad y la naturaleza humana en que se fundamentan; y las teorías sobre la forma en que debe entenderse o estudiarse la política, así como los supuestos metafísicos o epistemológicos sobre los que se desarrollaron. Le interesaba la manera de entender la política tanto en el pasado como en el presente, y la relación entre este entendimiento y la acción; es decir, la forma en que el estudio de la política afectaba la práctica y en que los estudiantes de política entienden —o malentienden— la práctica política.[52] Berlin reaccionaba contra la idea de un estudio del comportamiento político que fuera completamente científico y de valores neutrales, una idea que estaba ganando preminencia en la década de 1950 y cuyo origen rastreaba hasta la Ilustración. Berlin quería hacer públicos los malentendidos de la política que aquejaban a sus contemporáneos y ofrecer una concepción alternativa del entendimiento político que regresara a las raíces de las ciencias sociales modernas, de la misma forma en que buscaba combatir las ideologías antiliberales y defender el liberalismo mediante un retorno a los conflictos ideológicos y las ambiciones políticas del periodo que circunda a la Revolución francesa.

La arquitectura intelectual de *IPER* se erige sobre un conjunto de dicotomías superpuestas, pero claramente definidas, entre posturas intelectuales contrarias, mismas que se exponen en una carta al presidente de Bryn Mawr citada en el prefacio de Henry Hardy,[53] así como en el prólogo de Berlin. La primera de estas posturas es la de los «lúcidos y apasionados» racionalistas de la Ilustración, con su fe en que el método científico podía responder a todas las preguntas sobre los fines y los medios, y descubrir un esquema armonioso de organización social que terminara para siempre con la injusticia, la miseria y los conflictos, y su creencia en que los seres humanos eran «infinitamente maleables» y en que los expertos ilustrados podían hacer que «canalizaran» sus emociones para promover la felicidad, la seguridad y la eficiencia. Berlin opone a esta postura la «protesta liberal kantiana» contra la infantilización de las personas, con su insistencia en la santidad del acto electivo individual, su compromiso con la libertad como un fin en sí mismo y su temor de cualquier tipo de control social, sin importar cuán prudente o benéfico pudiera ser. Algo que se relaciona con lo anterior, aunque no era exactamente idéntico, es la dicotomía que existe entre el utilitarismo optimista de Helvétius y Bentham, que consideraban la búsqueda racional de la felicidad

como la mejor forma de vida, y la visión rebelde de Rousseau de unos «seres emancipados social y emocionalmente», a quienes no ha corrompido el interés propio y la sofisticación, seres sencillos, espontáneos y regidos solamente por su conciencia.

Otro conflicto involucraba la manera adecuada de entender la naturaleza humana y la sociedad. Un lado de este debate estaba dominado por racionalistas que querían aplicar la lógica cartesiana o los métodos inductivos de las ciencias naturales a los asuntos humanos. A ellos se oponían críticos conservadores y cristianos que habían adoptado una visión historicista y organicista de la sociedad, y enfatizaban la singularidad de la vida humana, su cambio dinámico a través del tiempo, la importancia de la tradición y los lazos emocionales, y la necesidad de entender las instituciones humanas desde su interior.

Por último, Berlin deseaba discutir el choque entre la fe de los racionalistas en la benevolencia o la maleabilidad de la naturaleza humana, quienes abrigaban perspectivas de perfección y liberación, y un oscuro pesimismo reaccionario que creía que los hombres no eran buenos ni maleables sino débiles, vanos y sanguinarios de forma inherente e irremediable, y afirmaban que el miedo a la autoridad y la fe ciega debía gobernarlos.

Berlin llegaría a atribuir la importancia histórica del romanticismo a su ruptura radical con los supuestos monistas que antes habían dominado el pensamiento occidental. En *IPER*, identifica una doctrina diferente, aunque afín, como la principal contribución del romanticismo; según esta doctrina los valores no eran, como antes se creía, «ingredientes del universo» que había que descubrir, sino creaciones humanas. Esta noción, junto con la nueva escala de valores y el conjunto de ideas que generó, era para Berlin «el paso más grande en la conciencia moral de la humanidad desde el final de la Edad Media, quizá desde el surgimiento del cristianismo».[54]

Berlin retoma este tema en el apéndice titulado «Ética subjetiva contra ética objetiva» (ESCEO). Aquí, al igual que en sus obras posteriores en las que aboga por el pluralismo, Berlin identifica el deseo de certeza y seguridad con la fuente de error intelectual, e intenta superar esta ambición engañosa mediante la identificación y corrección de las confusiones que en ella subyacen, sin caer en el extremo opuesto del cinismo y escepticismo moral exagerado. Aquí, Berlin insiste en que la urgencia de sustentar la ética en una «base objetiva» firme y el miedo a una inevitable caída en el subjetivismo si no se hace esto tienen su origen en un malentendido básico sobre la naturaleza de las aserciones de valor. Las aserciones normativas, «en principio, se usan de forma distinta a las lógicas o descriptivas». Al ser éste el caso, la oposición entre objetivo y subjetivo que se puede usar para las aserciones lógicas o descriptivas, simplemente no se puede utilizar en las aserciones normativas. Con esta argumentación —que Berlin presenta como una explicación de la teoría ética de Hume— espera salvar a la ética del debate sin salida sobre el subjetivismo, de la búsqueda inútil de objetividad, por un lado, y del cinismo y la desestimación, por el otro.

La interpretación que Berlin hace de Hume estaba influida tanto por el neokantismo alemán como por las preocupaciones y el estilo de la filosofía analítica de Oxford.[55] Quizá refleje en particular una respuesta a la afirmación del positivismo lógico según la

cual todas las aserciones con significado son empíricamente verificables; aquellas que no se puedan verificar de manera empírica, incluyendo las afirmaciones normativas, carecen estrictamente de significado y deben tomarse sólo como aserciones subjetivas de preferencia o de gusto expresadas de forma confusa. Por lo tanto, las aserciones «la crueldad es mala» y «me gusta el café negro» pertenecen a la misma categoría subjetiva, al contrario de aserciones verificables como «el gato está en el tapete» o «$e = mc^2$». En oposición a esto, Berlin argumentó que si bien las aserciones normativas no son aserciones de hecho objetivas verificables, tampoco son simples aserciones de preferencias subjetivas, son *sui generis*. El énfasis en la forma de utilizar ciertos términos (en este caso, la forma en que términos éticos y fácticos tienen, en esencia, usos diferentes) y el intento de superar problemas deteriorados por el tiempo al desecharlos como errores de categoría hace aún más evidente el impacto de la filosofía de Oxford.

Este enfoque es tajantemente distinto de los de otros escritos de Berlin; algo afortunado, pues, en última instancia, ESCEO resulta fallido. Berlin afirma que las aserciones de valor no son objetivas ni subjetivas, pero no explica qué son las aserciones normativas o por qué la distinción entre objetivo y subjetivo, que funciona para los otros dos tipos, muy distintos, de aserciones (sobre hechos empíricos y normas lógicas), no se puede utilizar en el reino normativo. En consecuencia, la explicación de Berlin resulta frustrante por su carácter incompleto, incluso cuando la intuición básica a la que apela es creíble. Sin embargo, este texto ilumina el pensamiento de Berlin sobre ética en ese momento, así como los lazos entre sus escritos sobre la revolución ética del romanticismo y su temprana inmersión en la filosofía de Oxford.

La insistencia de Berlin en el carácter *sui generis* de las aserciones y los conceptos normativos manifiesta su eterna convicción en que métodos y estándares diferentes son apropiados para diferentes áreas de la experiencia y el pensamiento humanos, y en que uno de los errores intelectuales más comunes y peligrosos es el uso equivocado de un solo modelo para todas las facetas de la vida. Berlin expresó esta idea, que Jonathan Allen ha llamado «antiprocusteanismo», por primera vez en uno de sus primeros ensayos, «Some Procrustations» [Algunas procustaciones], y seguiría enfatizándola en sus últimos escritos dedicados a la distinción entre ciencias y humanidades.[56]

IPER también sugiere que, para Berlin, la idea de que los valores son hechos se relacionaba con la creencia en que las metas no se eligen libremente, sino que son dadas, en que hay verdades de la naturaleza humana que deben descubrirse y, una vez descubiertas, regirán nuestro pensamiento y nuestro comportamiento. Berlin sentía particular aversión por la idea de un «yo verdadero», cuya naturaleza dicta las elecciones que un individuo debe tomar y los fines que debe buscar; esta noción adquiere relevancia por primera vez en *IPER* y más tarde se convertiría en el corazón de «Dos conceptos de libertad». Sin embargo, en ocasiones parece ir más lejos en su ataque contra la idea «metafísica» del yo y sugiere que cualquier forma de esencialismo con respecto a la naturaleza humana —la concepción de la naturaleza humana (ya sea individual o colectiva) como algo natural e inalterable y de los valores no como creaciones humanas

sino como consecuencia de las necesidades de la naturaleza humana, descubribles mediante el conocimiento de la misma— supone una amenaza para la libertad humana.

Si bien ESCEO muestra algunas continuidades en el pensamiento de Berlin, también revela al menos un cambio significativo. En él, así como en el texto principal de *IPER*, Berlin pone énfasis en las aseveraciones sobre el origen de los valores humanos: el momento crucial es la creencia de que los seres humanos crean los valores y no los descubren; de que no son hechos, sino algo muy diferente. Aunque en sus escritos posteriores Berlin seguirá afirmando que ésta es una de las contribuciones filosóficas más originales, significativas y verdaderamente revolucionarias del romanticismo,[57] su explicación de la importancia del romanticismo y sus textos sobre la naturaleza de los valores desplazaron su enfoque hacia el pluralismo. Berlin ya no haría hincapié en los orígenes de los valores sino en la manera en que los valores se nos presentan; es decir, pasó de hacer afirmaciones nouménicas sobre el lugar en donde se originan o residen los valores a hacer afirmaciones fenoménicas sobre nuestra experiencia de los valores.

Mientras que la concepción de la naturaleza de los valores que Berlin expresa en ESCEO y en *IPER* es esencial para su obra, también apunta hacia un fuerte conflicto en su pensamiento. Berlin cuestionaba la idea de que los fines fueran dados y no escogidos, de que existe tanto una naturaleza humana general como otra individual y personal que dicta los fines que los individuos eligen y buscan. Sin embargo, en muchas ocasiones también parece apelar a la idea de que realmente existen verdades inalterables e inherentes sobre la naturaleza humana y sobre el yo individual, complejo y proteico como es, que no deben forzarse para que cumplan con criterios y demandas que no les son naturales.[58] La preocupación que despertaba en Berlin la deformación de la personalidad humana ocasionada por los intentos de «moldearla» para ajustarla a un plano ideológico sugiere la existencia de algo que no encajará en el molde o que éste violará. A fin de cuentas, el «procusteanismo» se origina por el horror ante el hecho de entorpecer o viviseccionar algo que está ahí; se supone que Proteo, el que cambia de forma, no estaría en peligro ante Procusto, pues podría adquirir cualquier forma que Procusto le pidiera. Si la única característica de los seres humanos (o al menos la principal) es su capacidad para el cambio, su maleabilidad, ¿qué tiene de malo moldearlos para que tengan vidas y valores más armoniosos?[59] El pluralismo de Berlin sugiere que la realidad de la complejidad es en sí misma un «hecho bruto» del carácter humano que debe reconocerse y respetarse, que cuando se ignora tiene un costo moral e intelectual. La capacidad para transformarse de los seres humanos tiene límites, al menos si quieren seguir siendo humanos; algo que, según sugiere Berlin, deberían desear.[60] La aparente aceptación de Berlin de la distinción entre hechos y valores debe matizarse. Los valores que las personas persiguen son hechos sobre ellas mismas y los hechos del carácter humano —tanto individual, como de grupos y de la humanidad como un todo— aunque flexibles, tienen implicaciones normativas.

ESCEO también se puede ver como una respuesta a la visión instrumental de los seres humanos que Berlin atacó en sus escritos anteriores, y, en consecuencia, se relaciona con la crítica del determinismo histórico que tuvo prominencia en su obra

durante la década de 1950.[61] Berlin veía la doctrina del determinismo como un ataque contra la capacidad humana para el juicio moral y contra la facultad de la elección autodeterminante que confiere dignidad moral a los individuos. Acusó al determinismo histórico y a la idea moderna de los seres humanos que había diagnosticado en «Democracia, comunismo y el individuo» y en «Las ideas políticas en el siglo XX» de ser negaciones del valor de las autopercepciones, los juicios morales y las acciones de los individuos por considerarlos «subjetivos» y, por lo tanto, carentes de validez o valor.[62] Berlin deseaba defender los valores de ser descalificados como subjetivos y, por lo tanto, carentes de importancia, así como rechazar la creencia de que los valores podían provenir de hechos o conocerse con la misma certeza que éstos; una creencia que había llevado a condenar el desacuerdo y la variedad, y a la fe en el gobierno de los expertos en moral. A pesar de todas sus fallas, ESCEO destaca este delicado esfuerzo intelectual doble, que jugó un papel esencial en toda la obra de Berlin: su crítica del determinismo, su defensa del pluralismo, su excavación del romanticismo y su condena del autoritarismo, la conformidad y el «procusteanismo».

VI

En gran medida fue la relación que trazó entre la Ilustración (con cuyos compromisos políticos y morales simpatizaba considerablemente)[63] y el intento «procústeo» por entender toda experiencia humana de manera sistemática, desde una sola perspectiva (generalmente la de la ciencia natural empírica), lo que condujo a Berlin a esa fascinación por los críticos de la Ilustración.[64] Su convicción de que las ideas expresadas por Hume y los románticos penetraban de forma significativa en la naturaleza de los valores humanos como algo que se crea y no se descubre, cuya importancia proviene del papel que juegan en las vidas humanas individuales y no de su existencia como ingredientes en un orden objetivo, también fomentó su relación con el romanticismo. Lo mismo sucedió con su enfoque histórico de las ideas y de la experiencia humana en general: Berlin tendía a asociar la Ilustración con la hostilidad hacia la historia del cientificismo y de la filosofía analítica, disciplinas a las que antes se había dedicado, pero de cuya aridez terminó por alejarse.[65]

Una última razón del interés de Berlin por el romanticismo se debía al énfasis (muchas veces, lo reconocía, terriblemente exagerado en sus formas) que ponía en la fuerza de las emociones y la personalidad, y en la importancia del carácter y las acciones individuales. Los escritos de Berlin en los años que rodean la redacción de *IPER* dejan claro que consideraba que el «humanismo romántico» —con su gusto por los disidentes, las minorías y los «anormales de la civilización», su acento en la calidad de la personalidad antes que en el éxito mundano, la relevancia que otorgaba a la dignidad y la elección sobre la eficiencia, el orden y el decoro— estaba íntimamente relacionado con la reconceptualización revolucionaria de la naturaleza de los valores como creaciones

humanas, cuyo valor provenía del de los seres humanos para quienes eran importantes y en cuyas vidas eran ingredientes esenciales.[66] Estos valores «humanistas románticos» y la idea de la naturaleza y la importancia de la personalidad humana con que se relacionaban, tenían un lugar en el corazón de Berlin y dieron forma a su concepción de la historia y de la práctica histórica.[67]

Esto suscita un cuestionamiento sobre la actitud de Berlin hacia los movimientos históricos y las ideas que discute en *IPER* y en otros lados. Desde hace unos años se ha debatido cuál era la postura de Berlin respecto a la Ilustración y sus críticos; ya sea que lo consideren un *philosophe* de nuestros días o un crítico profundo y comprometido —aunque no adverso—, incluso un oponente, de la Ilustración.[68]

También en este aspecto, *IPER* resulta bastante esclarecedor, pues es el primer gran intento registrado de Berlin por entender la Ilustración y a sus críticos. La obra da crédito a la imagen de Berlin como un crítico de la Ilustración, a la que asocia en este texto con la creencia de la indivisibilidad de la razón, lo que fomenta la mentalidad de «o lo uno o lo otro».[69] Sus representantes consideraron que todo conocimiento verdadero era factual, no lograron emanciparse de los supuestos teleológicos de épocas anteriores, y construyeron sus teorías sobre la falsa creencia en la armonía natural de la vida humana.[70] *IPER* deja claro que Berlin rastreó la creencia en la permisibilidad, e incluso en la conveniencia, de que los expertos realizaran una planeación racional hasta la Ilustración, una idea que lo preocupaba de forma particular.[71] Sin embargo, también revela que Berlin asociaba la perversión del concepto de libertad con el romanticismo y que veía en la Ilustración el origen de la tradición liberal con la que estaba comprometido, aunque también de la visión tecnocrática que condenaba.

Como pluralista, Berlin se dio cuenta de que, en los conflictos de la Ilustración y entre la Ilustración y sus críticos, cada lado representaba valores auténticos; de la misma forma en que cada bando se equivocaba al no reconocer este hecho. El pluralismo de Berlin le permitió ver las virtudes y los defectos de los monismos que estaban en conflicto.[72] Por consiguiente, comienza su exposición de las ideas políticas en la era romántica con una enumeración de las dicotomías, que no busca construir un simple relato de héroes y villanos, sino resaltar las maneras en que las diferentes facetas de la Ilustración y las reacciones en su contra expresaban valores auténticos, y cómo, en algunos casos, la búsqueda de estos valores incurría en errores y producía males. En esta exposición, el liberalismo moderno y sus más peligrosos oponentes son herederos por igual de una compleja herencia dividida en la que las corrientes de la Ilustración y Contrailustración se combinan y se oponen entre sí. Berlin escribió la historia de las ideas con un propósito moral en mente, pero su exposición no es una obra de moralidad simplista.

Esta perspectiva pluralista evitaba que Berlin se volviera parcial, pero no lo hacía neutral. Junto con el pluralismo que le permitía ver que no todos los valores son compatibles, de tal forma que ideologías y *Weltanschauungen* opuestas se pueden dividir la verdad y el mérito y compartirlos entre ellas, estaba un humanismo liberal que le

permitió discriminar entre sistemas de valores.[73] Éstos se unían además con un empirismo arraigado, aunque refinado, que provocó la confianza de Berlin en la particularidad de la experiencia humana. Berlin adoptó los elementos de cada visión de mundo que reconocían la complejidad, la irreductibilidad y la indeterminación de la realidad, y que respetaban la libertad y la dignidad y permitían la variedad y la felicidad; y se opuso a todos aquellos que disculpaban o fomentaban la crueldad, el dogmatismo, la coacción, la simplificación, la intolerancia, el paternalismo petulante, el cinismo brutal, la estrechez de miras, la maldad moral y emocional.

IPER refleja una etapa importante en el desarrollo de las ideas de Berlin sobre el pluralismo. Sus primeras raíces ya se pueden ver en textos de Berlin de la década de 1930, pero sus críticas del monismo no se hacen explícitas hasta sus notas para «Democracia, comunismo y el individuo».[74] *IPER* expande esta postura sin exponer de manera explícita el pluralismo de valores. En él, Berlin señala el supuesto monista de que todas las preguntas verdaderas, en principio, se pueden responder y de que sólo hay una solución verdadera que es factual. La «gran variedad»[75] de respuestas para todos los problemas auténticos y con significado sugirió a Berlin la problematicidad de esta creencia. Más problemáticas aún resultaban las consecuencias a las que conducía: la búsqueda del sabio o el experto que pueda descubrir la verdad y realizarla, y la creencia en que de existir una manera correcta de vivir o creer, todas las demás estarían mal; en el mejor de los casos, se les toleraría como errores deplorables imposibles de erradicar y, en el peor, serían extirpadas.

Sus creencias morales y su aguda conciencia del desacuerdo y la variedad, que le permitían su perspectiva histórica de las ideas y su experiencia como un judío ruso que vive y prospera en Inglaterra, dieron forma a su pluralismo; sin embargo, éstas no fueron las únicas influencias que lo condujeron a él: las convicciones filosóficas también hicieron su parte. El «antiprocusteanismo» de Berlin lo hizo cauteloso frente a cualquier alegato de totalidad o de validez universal de cualquier teoría; para él, esta creencia no podía ser compatible con un empirismo auténtico y escrupuloso que hiciera justicia a la particularidad de cada faceta de la realidad. Berlin sospechaba de la «falacia jónica», la creencia en la unidad de todas las ciencias y, por lo tanto, en la inteligibilidad de toda experiencia en términos de «una sola ley o principio que los integre», así como la deducibilidad de todo conocimiento a partir de ésta. El reto que le planteaba esta creencia, así como su propia tendencia a asumir un enfoque histórico, atrajeron a Berlin hacia los fundadores del historicismo.

Berlin adquirió conciencia del historicismo desde muy temprano gracias a las conferencias de R. G. Collingwood (quien le presentó a Vico a través de Croce) y, de manera más informal, al excéntrico e inspirador tutelaje del exiliado ruso menchevique Solomon Rachmilevich, que pudo haber presentado las ideas neokantianas sobre las diferencias entre las ciencias y las humanidades al joven Berlin.[76] Sin embargo, lo que parece haber afianzado verdaderamente su atención en este tema es su estudio de Marx: en concordancia con Georgi Plejánov, Berlin veía el reto historicista que Hegel lanzó a las primeras teorías naturalistas de la sociedad como un elemento decisivo para el

desarrollo y la importancia de Marx. Aunque Vico y Herder tuvieron breves apariciones en los textos anteriores de Berlin, no sería sino hasta *IPER* que emergieron como protagonistas. Al mismo tiempo, Hegel conservó su relevancia en *IPER*, misma que perdería en la obra posterior de Berlin o al menos su nombre dejaría de ser prominente. De hecho, la oposición de Berlin a lo que él consideraba la filosofía hegeliana conservó su carácter decisivo a lo largo de toda su carrera intelectual. Berlin se opuso a lo que vio como las dimensiones teleológicas y teodiceicas del sistema hegeliano, mismo que, según él, justificaba todo lo que llegara a suceder como algo racional y necesario. En la mente de Berlin, Hegel estaba del lado de los vencedores y rechazaba a las víctimas; su pensamiento justificaba la intimidación y la glorificación de la fuerza. Para Berlin, el tipo de historicismo de Hegel compartía una de las deficiencias más grandes del progresismo de la Ilustración: una fe jubilosa en la marcha del progreso que ignoraba su costo y una negación de la realidad del sufrimiento y la pérdida que fomentaba su cruel imposición.[77] El hegelianismo también cometió el error de confundir las aserciones de hecho con las aserciones de valor; de la misma forma en que los pensadores que lo precedieron habían localizado erróneamente la fuente de los valores en la naturaleza, los historicistas la habían localizado en el avance de la historia. De ahí la preferencia de Berlin por Vico y Herder, quienes eran figuras más marginales y, a los ojos de Berlin, favorables con las minorías y los excéntricos.[78]

La exposición histórica de *IPER*, por lo tanto, refleja las preocupaciones filosóficas y las convicciones morales que motivaban la obra de Berlin en esa época y que lo llevarían a escribir sus obras posteriores sobre teoría política e historia de las ideas. *IPER* representa el momento en que se unieron las hebras más importantes del pensamiento de Berlin; de la confluencia de estas preocupaciones históricas, filosóficas, morales y políticas se desarrollarían las ideas y las obras que construyeron la reputación de Berlin y dominaron su carrera intelectual.

VII

Las páginas anteriores tienen por objetivo situar el presente volumen en el desarrollo del pensamiento de Berlin y, de esta manera, explicar su interés para los estudiantes de la obra de este autor. No obstante, incluso si esto se entiende, queda una pregunta fundamental en el aire: ¿por qué vale la pena estudiar este desarrollo intelectual y el pensamiento que produjo?

Para los propósitos de este ensayo, la primera parte de esta pregunta se puede responder de modo sumario. Si deseamos aprender de Berlin, debemos tratar de entender correctamente sus ideas para comprender lo que en realidad dijo y pensó. Para hacer esto, sin malinterpretarlo, ni a su obra, debemos entender de dónde provienen sus ideas, cómo se desarrollaron, el propósito que buscaba cumplir su obra y por qué tenía tal preocupación porque se cumpliera. El fin de estudiar a un pensador del pasado debe

ser, al menos en parte, aprender algo nuevo, expandir nuestros horizontes intelectuales al entrar en contacto con una mente diferente a la nuestra y llegar a entender esa mente. Precisamente esta ampliación de horizontes hace de la historia de las ideas uno de los ejercicios intelectuales más retadores y potencialmente enriquecedores.

Pero ¿qué características particulares hacen que valga la pena estudiar a Berlin? En primera instancia, el interés de su carrera intelectual es histórico. Berlin fue un representante, además de miembro influyente, de una importante generación de intelectuales que atravesaron por un periodo trascendental de la historia intelectual y política, a la vez que buscaban darle una respuesta. Los sucesos de su época lo habían impresionado profundamente y se mostraba especialmente sensible a las corrientes contemporáneas. Fue, además, un pensador profundamente *sui generis*, que se movía con paso firme entre diversos mundos mentales y los unía en una síntesis personal sin paralelos. Berlin descubrió patrimonios olvidados o desconocidos y los comunicó a un público amplio; así, a partir de estas fuentes, enriqueció y revitalizó la importante pero fatigada tradición del liberalismo occidental y en el proceso hizo importantes contribuciones a la vida intelectual de su época, mismas que ofrecen lecciones para la nuestra.

Berlin fue a la vez un restaurador y un innovador del liberalismo; volvió a las ideas de los primeros liberales, como Constant, Tocqueville y Mill, y complementó los recursos de la teoría liberal con el entendimiento de pensadores no liberales pero favorables como Herzen, e incluso con las lecciones de pensadores antiliberales como Hamann, De Maistre y Sorel. No obstante, también aportó algo enteramente suyo y de su época al liberalismo; algo que estaba formado en parte por su pluralismo de valores, en parte por el escepticismo y el carácter antiutópico que prevalecía en su obra, en parte por su antiprocusteanismo epistemológico y en parte por algo más personal que teórico: su interés en la personalidad humana, su reconocimiento de la variedad como un bien intrínseco y de la complejidad como un peso ineludible y una fuente de dignidad. En esto fue más allá que los pensadores liberales anteriores, y su liberalismo, con su oposición a los mitos de progreso y perfección, su conciencia de los límites y las tragedias que atormentan a la vida humana y su mezcla del compromiso con la libertad individual y del aprecio por una profunda diversidad y las dificultades que conlleva, aún resulta convincente en el mundo de hoy.

La obra de Berlin también conserva su relevancia para los estudiantes de política. Berlin puede enseñarnos mucho como teórico y como practicante de las humanidades, con su advertencia contra los límites de los paradigmas científicos y contra el abandono de lo particular y lo irreductible en la experiencia humana, y el contrastante ejemplo del alcance imaginativo, el entendimiento psicológico y el brío emocional de su propia obra. Berlin nos recuerda la importancia de evitar lo inhumano en el pensamiento y en la práctica, de restaurar en el estudio de las ciencias humanas aquello particularmente humano, de colocar el bienestar individual en el centro de nuestras consideraciones éticas y de regresar la persona a los estudios y la teoría políticos.[79]

Por supuesto que Berlin no era el único que atacaba el cientificismo, el totalitarismo y

el dogma ideológico; sin embargo, su humanismo liberal, pluralista y antiprocústeo mantiene su singularidad gracias a la forma en que expresa los valores que ensalzaba y en que pone en práctica sus enseñanzas. Berlin resumió la idea central de su obra como la desconfianza ante cualquier afirmación de un conocimiento incorregible sobre el comportamiento humano[80] y abogó por una ética intelectual y una sensibilidad moral que se basaran en la humildad, el escepticismo y la comprensión. Su crítica de la ideología, el reduccionismo y la simplicidad era contundente y apasionada, pero no ideológica, ni reduccionista, ni simplista; una defensa compleja de la complejidad, de la que su propia descripción de la naturaleza humana es la mejor representante:

> […] el hombre [es] incapaz de completarse a sí mismo, y por lo tanto nunca [es] totalmente predecible: falible, compleja combinación de opuestos, algunos reconciliables, otros no susceptibles de ser resueltos o armonizados; incapaz de cesar en su búsqueda de la verdad, felicidad, novedad y libertad, pero sin garantía […] de poder alcanzarlas: un ser libre e imperfecto, capaz de determinar su propio destino en circunstancias favorables para el desarrollo de su razón y sus dones.[81]

Berlin advirtió contra los riesgos del pensamiento para así reivindicar el pensamiento; llamó la atención sobre los errores característicos de los intelectuales, pero no era un antiintelectual (como demuestra su hostil reacción en *IPER* a lo que consideraba el antiintelectualismo de Rousseau). Berlin afirmó la exigencia de conocer los límites de la razón, pero también sus virtudes y su importancia —es más, su necesidad— para la vida humana. Nuestros intentos de entender el mundo siempre serán imperfectos e incompletos, y es importante que reconozcamos esto; aun así no debemos dejar de esforzarnos por entender. «No podemos hablar sin correr algún riesgo […], la única manera de estar absolutamente seguros consiste en no decir absolutamente nada.»[82] Debemos ser conscientes de estos riesgos y tomar precauciones, pero no debemos permitir que esta precaución se vuelva sofocante. «Los hombres no pueden vivir sin intentar describirse y explicarse el universo a sí mismos […]. La meta de la filosofía es siempre la misma: ayudar a los hombres a entenderse a sí mismos y así operar abiertamente, y no a lo loco, en la oscuridad.»[83] A pesar de que con *IPER* Berlin se volvió un historiador de las ideas, no dejó de ser un filósofo, pues siguió luchando por esta meta; a pesar de que criticaba a la Ilustración, seguía trabajando en favor de la luz y en contra de las tinieblas.

JOSHUA L. CHERNISS

AGRADECIMIENTOS

Estoy agradecido con Ryan Hanley, Steven B. Smith, José Harris, Luca Cuneo, Chris Brooke, John Burrow y Arthur M. Schlesinger, Jr., nuestras conversaciones han contribuido a mi opinión sobre Berlin y su obra; con Michael Hughes y James Chappel por proporcionarme información selecta de su escrupuloso y enérgico trabajo con los

ensayos de Berlin; con Jonathan Allen y Ryan Hanley por compartir conmigo sus obras sobre Berlin, de las que he aprendido mucho; con Cary y Deborah Cherniss y con Bradley y Marcia Marcus por sus sugerencias de estilo y su apoyo; con Chiansan Ma por su fructífero comentario sobre Borges; con Cary Cherniss, Alan Ryan y en especial con Ryan Hanley por haber leído varios borradores de este ensayo y ofrecerme sus útiles comentarios; con Robert Wokler por compartirme sus textos dedicados a *IPER* y por leer y comentar este ensayo, así como por sus muchas amabilidades y por las estimulantes conversaciones sobre este y otros proyectos; y, sobre todo, con Henry Hardy sin cuyas minuciosas labores editoriales, sus acertados consejos, sus perspicaces preguntas y su ánimo perseverante, esta introducción sería mucho peor de lo que es, o ni siquiera existiría. Por supuesto, yo soy el único responsable de la interpretación que aquí se ofrece y de los errores y particularidades contenidas en este texto.

BIBLIOGRAFÍA

Libros de Isaiah Berlin

Against the Current: Essays in History of Ideas, Hogarth Press, Londres, 1979.

Concepts and Categories: Philosophical Essays, Hogarth Press, Londres, 1978.

The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas, John Murray, Londres, 1990.

Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty, Chatto & Windus, Londres, 2002.

Karl Marx: His Life and Environment, Thornton Butterworth, Londres, 1939; 4ª ed., Oxford University Press, Londres, 1978.

Liberty, Oxford University Press, Oxford, 2002.

[*Flourishing:*] *Selected Letters 1928-1946*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

The Magus of the North, John Murray, Londres, 1993 (incluido en *TCE*).

Personal Impressions, Hogarth Press, Londres, 1980; 2ª ed., 1998.

Political Ideas in the Romantic Age: Their Rise and Influence on Modern Thought, Chatto & Windus, Londres, 2006, 292 pp.

The Power of Ideas, Chatto & Windus, Londres, 2000.

The Propper Study of Mankind: An Anthology of Essays, Chatto & Windus, Londres, 1997.

The Roots of Romanticism, Chatto & Windus, Londres, 1999.

Russian Thinkers, Hogarth Press, Londres, 1978.

The Soviet Mind: Russian Culture under Communism, Brookings Institution Press, Washington D. C., 2004.

The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History, Chatto & Windus, Londres, 1996.
Three Critics of the Enlightenment, Pimlico, Londres, 2000.

Libros de Isaiah Berlin traducidos al español

Conceptos y categorías: Ensayos filosóficos, trad. de Francisco González Aramburo, FCE, México, 2004.
Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas, trad. de Hero Rodríguez Toro, FCE, México, 2006.
El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos, trad. de Francisco González Aramburo, María Antonia Neira, Hero Rodríguez Toro y Juan José Utrilla, FCE-Turner, México-Madrid, 2009.
El fuste torcido de la humanidad: Capítulos de la historia de las ideas, trad. de José Manuel Álvarez Flores, Península, Barcelona, 1995.
Impresiones personales, trad. de Juan José Utrilla y Audón Coria Méndez, FCE, México, 1984.
Karl Marx: su vida y su entorno, trad. de Roberto Bixio, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
Sobre la libertad, trad. de Ángel Rivero, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno, trad. de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz, Tecnos, Madrid, 1997.
Pensadores rusos, trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 1979.
Las raíces del romanticismo, trad. de Silvina Mari, Santillana, Madrid, 2000.
El sentido de la realidad, trad. de Pedro Cifuentes, Santillana, Madrid, 2000.
La traición de la libertad. Seis enemigos de la libertad humana, trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 2004.

Otras obras de Isaiah Berlin

1930: «Some Procrustations», *Oxford Outlook*, 10 (1930), pp. 491-502.
1932: Reseña de Leonard Woolf, *After the Deluge, Oxford Outlook*, núm. 12 (1932), pp. 68-70.
1937: «Utilitarianism», conferencia inédita, en Henry Hardy (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library*, página de Internet de Isaiah Berlin Literary Trust, Oxford, 2000, bajo «Unpublished work» (http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/utilitarianism.pdf).
1937: Reseña de Julius Weinberg, *An Examination of Logical Positivism, Criterion*, núm. 17 (1937-1938), pp. 174-182.

1949: Contribución a la serie «Notes on the Way», *Time and Tide*, núm. 30 (1949), pp. 1133-1134, 1157-1158.

1949: «Democracy, Communism and the Individual», notas para una conferencia en Mount Holyoke College, en Henry Hardy (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library*, página de Internet de Isaiah Berlin Literary Trust, Oxford, 2000, bajo «Unpublished work» (http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/demcomind.pdf).

1950: «Soviet Beginnings» (reseña de E. H. Carr, en *A History of Soviet Russia*, vol. 1: *The Bolshevik Revolution, 1917-1923*), *Sunday Times* (10 de diciembre de 1950), p. 3.

1950: «Political Ideas in the Twentieth Century», en *Liberty*, pp. 55-93. [«Ideas políticas en el siglo XX», en *SL*, pp. 93-129.]

1953: «The Hedgehog and the Fox», en *Russian Thinkers*, pp. 22-81. [«El erizo y el zorro», en *PR*, pp. 65-162.]

1953: «The Sense of Reality», en *The Sense of Reality*, pp. 1-39. [«El sentido de la realidad», en *SR*, pp. 25-76.]

1953: Reseña de Cassirer 1932, *English Historical Review*, vol. 68 (1953), pp. 617-619.

1954: «Historical Inevitability», en *Liberty*, pp. 94-164. [«La inevitabilidad histórica», en *SL*, pp. 131-203.]

1954: «Realism in Politics», en *POI*, pp. 134-142.

1956: «The Philosophers of the Enlightenment», en *POI*, pp. 36-52.

1957: «Political Judgement», en *The Sense of Reality*, pp. 40-53. [«El juicio político», en *SR*, pp. 77-96.]

1958: «Two Concepts of Liberty», en *Liberty*, pp. 166-211. [«Dos conceptos de libertad», en *SL*, pp. 205-255.]

1959: «European Unity and its Vicissitudes», en *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 175-206. [«La unidad europea y sus vicisitudes», en *FTH*, pp. 167-194.]

1960: «The Concept of Scientific History», en *The Proper Study of Mankind*, pp. 17-58. [«El concepto de historia científica», en *EAH*, pp. 23-68.]

1960: «The Romantic Revolution», en *The Sense of Reality*, pp. 168-193. [«La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno», en *SR*, pp. 245-280.]

1961: «Does Political Theory Still Exist?», en *The Proper Study of Mankind*, pp. 59-90. [«¿Existe aún la teoría política?», en *EAH*, pp. 69-103.]

1962: «Artistic Commitment: A Russian Legacy», en *The Sense of Reality*, pp. 194-231. [«El compromiso artístico: un legado ruso», en *SR*, pp. 281-330.]

1962: «Mr Carr's Big Battalions» (reseña de E. H. Carr, *What is History?*), *New Statesman*, vol. 63 (enero-junio de 1960), pp. 15-16.

1972: «Fathers and Children: Turgenev and the Liberal Predicament», en *Russian Thinkers*, pp. 261-305. [«Padres e hijos. Turgueniev y la situación liberal», en *PR*, pp. 448-514.]

1974: «The Divorce Between the Sciences and the Humanities», en *The Proper Study of*

Mankind, pp. 326-358. [«El divorcio entre las ciencias y las humanidades», en *EAH*, pp. 228-261.]

1975: «The Apotheosis of the Romantic Will», en *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 207-237. [«La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal», en *FTH*, pp. 195-222.]

1980: «A Tribute to my Friend», *Forum* (Israel), núm. 38 (verano de 1980), pp. 1-4.

1992: «Letters to Conor Cruise O'Brien», en Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody: A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke*, Sinclair-Stevenson, Londres, 1992, pp. 612-615, 617, 618.

Obras de otros autores

Adorno, Theodor., E. Frenkel-Brunswick, D. Levinson y N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, Harper & Row, Nueva York, 1950. [Trad. al español de Dora Cymbler y Aida Cymbler, *La personalidad autoritaria*, Proyección, Buenos Aires, 1965.]

Allen, Jonathan, «Review of *The Sense of Reality*», *South African Journal of Philosophy*, vol. 17, núm. 2 (Philosophical Society for Southern Africa, Durban, 1998), pp. 173-177.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace & Co, Nueva York, 1951. [Trad. al español de Guillermo Solana, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.]

Arieli, Yehoshua, «Sir Isaiah Berlin: Humanism and the Romantic Experience», en Avishai Margalit (ed.), *On the Thought of Isaiah Berlin: Papers Presented in Honour of Professor Sir Isaiah Berlin on the Occasion of his Eightieth Birthday*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalén, 1990.

Aron, Raymond, *The Opium of the Intellectuals*, Heinemann, Londres, 1957. [Trad. al español de Enrique Alonso, *El opio de los intelectuales*, Siglo XX, Buenos Aires, 1961.]

Ayer, Alfred. J., *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, Londres, 1936. [Trad. al español de Francesc Vera, *Lenguaje, verdad y lógica*, Universitat de València, Valencia, 1992.]

Becker, Carl, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, Yale University Press, New Haven, 1932.

Beiser, Frederick, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

———, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Cambridge, 1990.

———, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge, 2003.

Borges, Jorge Luis, «Kafka and his Precursors», en *Labyrinths: Selected Stories and*

Other Writings, trad. D. A. Yates, J. E. Irby, A. Kerrigan, L. A. Murillo, D. Fitts, J. M. Fein, H. de Onás y J. Palley, New Directions, Nueva York, 1962. [«Kafka y sus precursores», en *Otras inquisiciones (1937-1952)*, Sur, Buenos Aires, 1952.]

Cassidy, Suzanne, «"I Think I Hear Them Talk"», entrevista con Berlin, *New York Times*, sección Book Review (24 de marzo de 1991), p. 30.

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of the Enlightenment* (1932), trad. Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove, Princeton University Press, Princeton, 1951. [Trad. al español de Eugenio Ímaz, *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972.]

Chamberlain, Lesley, *Motherland: A Philosophical History of Russia*, Atlantic, Londres, 2004.

Cherniss, Joshua, «"A Cautious, Sober Love Affair with Humanity": Humanism in the Thought of Isaiah Berlin» (2002), en Henry Hardy (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library*, página de Internet de Isaiah Berlin Literary Trust, Oxford, 2000, dentro de «Publications about Berlin» (http://berlin.wolf.ox.ac.uk/writings_on_ib/cherniss.doc).

Cracraft, James, «A Berlin for Historians», *History and Theory*, vol. 41, núm. 3 (Wiley-Blackwell, Middletown, octubre de 2002), pp. 277-300.

Crowder, George, *Liberalism and Value Pluralism*, Continuum, Londres, 2002.

———, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Polity Press, Cambridge, 2004.

Darnton, Robert, «The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France», *Past and Present*, núm. 51 (Bell and Bain, Glasgow, 1971), pp. 81-115.

———, «In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas», *Journal of Modern History*, núm. 43 (University of Chicago Press, Chicago, 1971), pp. 113-132.

Dupré, Louis, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, Yale University Press, New Haven, 2004.

Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1978. [Trad. al español de Claudia Martínez, *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1994.]

Fromm, Erich, *The Fear of Freedom*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1942. [Trad. al español de Gino Germani, *El miedo a la libertad*, Paidós, Barcelona, 2008.]

Galipeau, Claude J., *Isaiah Berlin's Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

Galston, William A., *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Garrard, Graeme, «The Counter-Enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin», *Journal of Political Ideologies*, núm. 2 (Routledge, Londres, 1997), pp. 281-296.

Gay, Peter, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols., Random House, Nueva York, 1966, 1969.

———, «Intimations of Partiality», *The Times Literary Supplement* (11 de junio de

1999), pp. 3-4.
Gellner, Ernest, «Sauce for the Liberal Goose», *Prospect* (noviembre de 1995), pp. 56-61.
Goodman, Dena, *The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1994.
Gray, John, *Isaiah Berlin*, Harper Collins, Londres, 1995; Princeton University Press, Nueva York, 1996. [Trad. al español de Gustau Muñoz, *Isaiah Berlin*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1996.]
Hanley, Ryan P., «Political Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry», *American Political Science Review*, núm. 93 (2004), pp. 327-339.
Hardy, Henry (ed.), *The Isaiah Berlin Virtual Library*, página de Internet de Isaiah Berlin Literary Trust, Oxford, 2000 (http://berlin.wolf.ox.ac.uk/).
Hare, R. M., *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952. [Trad. al español de Genaro R. Carrio y Eduardo A. Rabossi, *El lenguaje de la moral*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1975.]
Hausheer, Roger, «Enlightening the Enlightenment», en Joseph Mali y Robert Wokler (comps.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, American Philosophical Society, Filadelfia, 2003.
Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom*, Routledge, Londres, 1944. [Trad. al español de José Vergara, *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, 1978.]
Hazard, Paul, *European Thought in the Eighteenth Century* (1946), trad. J. Lewis May, Hollis & Carter, Londres, 1954. [Trad. al español de Julián Marías, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Alianza, Madrid, 1998.]
Himmelfarb, Gertrude, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, Knopf, Nueva York, 2004.
Hoffer, Eric, *The True Believer*, Harper & Row, Nueva York, 1951. [Trad. al español de Adela Garzón Pérez, *El verdadero creyente*, Tecnos, Madrid, 2009.]
Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (título original en alemán *Philosophische Fragmente*), trad. John Cumming, The Seabury Press, Nueva York, 1972. [Trad. al español de Juan José Sánchez, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1994.]
Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin: A Life*, Chatto & Windus, Londres, 1998. [Trad. al español de Eva Rodríguez Halffter, *Isaiah Berlin: su vida*, Taurus, Madrid, 1999.]
Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001. [Trad. al español de Ana Tamarit, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, FCE, México, 2012.]
Jacob, Margaret, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford University Press, Nueva York, 1991.
Jahanbegloo, Ramin, *Conversations with Isaiah Berlin*, Scribner, Nueva York, 1991.

[Trad. al español: *Conversaciones con Isaiah Berlin*, Arcadia, Barcelona, 2009.]
Keynes, John Maynard, *The End of Laissez-Faire*, The Hogarth Press, Londres, 1926. [Trad. al español de Jordi Pascual, «El fin del *laissez-faire*», en *Ensayos de persuasión*, Crítica, Barcelona, 1988.]
Kirsch, Adam, «Letters of an Aloof Young Man: Philosopher of Perennial Dissatisfaction», reseña de *Li, The New York Sun* (7 de julio de 2004), pp. 1, 15.
Larmore, Charles, *The Romantic Legacy*, Columbia University Press, Nueva York, 1996.
Lee, Hermione, «Swerving Berlin», reseña de *Li, Guardian* (1° de mayo de 2004), *Saturday Review*, p. 9.
Lenin, Vladímir Ilich, *What is to be done?*, International Publishers, Nueva York, 1937. [Trad. al español: *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1975.]
Lilla, Mark, «The Trouble with the Enlightenment», reseña de *MN, London Review of Books* (6 de enero de 1994), pp. 12-13.
Lukes, Steven, «The Singular and the Plural: On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin», *Social Research*, vol. 61, núm. 3 (otoño de 1994), pp. 687-718.
MacIntyre, Alasdair C., *A Short History of Morals*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1967. [Trad. al español de Roberto Juan Walton, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 2006.]
MacIntyre, Alasdair C., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981. [Trad. al español de Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001.]
McMahon, Darrin, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter Enlightenment and the Making of Modernity*, Oxford University Press, Nueva York, 2001.
Mali, Joseph, y Robert Wokler (comps.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, American Philosophical Society, Filadelfia, 2003.
Margalit, Avishai, «The Philosopher of Sympathy: Isaiah Berlin and the Fate of Humanism», *New Republic* (20 de febrero de 1995), pp. 31-37.
Moore, George. E., *Principia Ethica* (1903), Cambridge University Press, Cambridge, 1993. [Trad. al español de Adolfo García Díaz y Ana Isabel Stellino, *Principia Ethica*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1997.]
Munck, Thomas, *The Enlightenment: A Comparative Social History 1721-1794*, Oxford University Press, Londres, 2000. [Trad. al español de Gonzalo G. Djembé, *Historia social de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 2001.]
Niebuhr, Reinhold, *The Children of Light and the Children of Darkness*, Nisbet, Londres, 1945.
Outram, Dorinda, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995. [Trad. al español de Victoria Schussheim, *La Ilustración*, Siglo XXI, México, 2011.]
Pocock, J. G. A., «Enlightenment and Counter-Enlightenment, Revolution and Counter-

Revolution: A Euroskeptical Enquiry», *History of Political Thought*, vol. 20 (1999), pp. 125-139.

———, *Barbarism and Religion*, vol. 1: *The Enlightenments of Edward Gibbon*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Popper, Karl R., *The Open Society and its Enemies*, Routledge, Londres, 1945. [Trad. al español de Eduardo Loedel, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Buenos Aires, 1967.]

Porter, Roy, *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*, Allen Lane, Londres, 2000.

Porter, Roy, y Mikuláš Teich (comps.), *The Enlightenment in National Context*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Riasanovsky, Nicholas V., *The Emergence of Romanticism*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

Rickert, Heinrich, *The Limits of Concept Formation in Natural Science* (1902), ed. y trad. de Guy Oakes, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Riesman, David, Nathan Glaser y Reuel Denney, *The Lonely Crowd*, Yale University Press, New Haven, 1950.

Robertson, John, «The Case for the Enlightenment: A Comparative Approach», en Joseph Mali y Robert Wokler (comps.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, American Philosophical Society, Filadelfia, 2003.

———, *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Roche, Daniel, *France in the Enlightenment* (1993), trad. Arthur Goldhammer, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Ryan, Alan, «Berlin, Sir Isaiah (1909-1997)», *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Londres, 2004.

Schmidt, James, «What Enlightenment Project?», *Political Theory*, vol. 28 (2000), pp. 734-757.

Siedentop, Larry, «The Ionian Fallacy», *The Times Literary Supplement* (23 de septiembre de 1994), p. 8.

Steinberg, Jonny, «The Burdens of Berlin's Modernity», *History of European Ideas*, vol. 22, núm. 5 (1996), pp. 369-383.

Talmon, Jacob L., *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, Londres, 1952. [Trad. al español de Manuel Cardenal Iracheta, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, México, 1956.]

Warnock, Mary, *Ethics Since 1900*, Oxford University Press, Oxford, 1960. [Trad. al español de Javier Muguera, *Ética contemporánea*, Labor, Barcelona, 1968.]

Weldon, T. D., *The Vocabulary of Politics*, Penguin Books, Londres, 1953.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1927), trad. de D. F. Pears y B. F. McGuinness, Routledge, Londres, 1961. [Trad. al español de Enrique Tierno Galván, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza, Madrid, 1973.]

Wokler, Robert (2003), «Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment», en Joseph Mali y Robert Wokler (comps.), *Isaiah Berlin's Counter-Enlightenment*, American Philosophical Society, Filadelfia, 2003.

———, «A Guide to Isaiah Berlin's *Political Ideas in the Romantic Age*», *History of Political Thought*, vol. 29, núm. 2 (verano 2008), pp. 344-369.

[1] John Maynard Keynes, «El fin del *laissez-faire*».

[2] *Vid. infra*, pp. 236-237. Las referencias posteriores a *IPER* en esta introducción sólo se presentarán con el número de la página.

[3] Para la relación entre estos dos conceptos —un tema bastante controversial en las publicaciones recientes dedicadas a Berlin— véase John Gray, *Isaiah Berlin*; William A. Galston, *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*; George Crowder, *Liberalism and Value Pluralism*, y particularmente Crowder, *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*.

[4] En relación con lo último véanse sus cartas a Herbert Hart a principios de octubre de 1944 y del 23 de febrero de 1945, y a Sir Anthony Rumbold, 11 de enero de 1945, en *Li*, pp. 498, 518, 534.

[5] *SL*, p. 207.

[6] *SL*, p. 206.

[7] *Vid. infra*, p. 16, las cursivas son mías.

[8] *Id*. Para una exposición posterior de la concepción de Berlin sobre la naturaleza y la importancia de las ideas y su relación con la historia que concuerde del todo con los puntos establecidos en *IPER*, véase Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, p. 24.

[9] *Vid. infra*, p. 17.

[10] *Vid. infra*, pp. 3 y 5, *cf. EAH*, pp. 86-87. Pasajes como éstos reflejan el abismo que separa la opinión que Berlin tenía de la relación entre la historia de las ideas políticas y su presente de la de, por ejemplo, J. G. A. Pocock, Quentin Skinner y sus seguidores. Sin que se quiera hacer ninguna aseveración en favor de ninguno de estos enfoques, es necesario señalar que es verdaderamente difícil tomar en serio la afirmación de que los incendiarios temas políticos de la década de 1950 eran «literalmente idénticos» a los de 1800. Además, esta afirmación implica un distanciamiento notable del ensayo que Berlin escribiera un año o dos atrás: «Las ideas políticas en el siglo XX», en el que argumentaba que existía una diferencia fundamental entre los puntos de vista del siglo XX y los del XIX.

[11] *Vid. infra*, pp. 4-5.

[12] *E. g*. Berlin a *lady* [Shirley] Anglesey, 9 de mayo de 1949.

[13] Aunque siempre mostró una profunda cautela frente a los ataques de F. A. von Hayek a todas las formas de control del Estado como señalamientos en el «camino a la servidumbre».

[14] *E. g*. «El compromiso artístico: un legado ruso» (1962) en *SR* y «Padres e hijos. Turgueniev y la situación liberal» (1972), en *PR*.

[15] Véase el perspicaz comentario de Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, pp. 199-200, 231 y 237. Esta tensión entre compromiso e indiferencia, entre entusiasmo e ironía, se refleja en los juicios contradictorios que aún provoca Berlin; véanse *e. g.* las diversas reacciones suscitadas por la publicación de su correspondencia, en las reseñas de Hermione Lee, «Swerving Berlin» y de Adam Kirsch «Letters of an Aloof Young Man: Philosopher of Perennial Dissatisfaction».

[16] *Vid. infra*, pp. 23, 25, *TL*, p. 19; *SL*, p. 207.

[17] *Vid. e. g*. Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*; Raymond Aron, *El opio de los intelectuales*; Friedrich Hayek, *Camino de servidumbre*; Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness*; Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*; Jacob L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*.

[18] *Vid. e. g*. Theodor W. Adorno *et al*., *La personalidad autoritaria*; Erich Fromm, *El miedo a la libertad*; Eric Hoffer, *El verdadero creyente*; David Riesman *et al*., *The Lonely Crowd*.

[19] Isaiah Berlin, «Democracy, Communism and the Individual», pp. 1, 5 y 4.

[20] *Ibid*., pp. 4, 3, 5, 5, 1, 1, 4 y 3. Esta explicación del comunismo podría haber sido inspirada por el encuentro de Berlin con una mujer durante su visita a Moscú en 1945, quien le dijo que «si no hay espacio para el pensamiento libre en la física —un hombre que cuestiona las leyes de Newton obviamente es un ignorante o un loco—, entonces, ¿por qué deberíamos los marxistas, que hemos descubierto las leyes de la historia y la sociedad, permitir el libre pensamiento en la esfera social? La libertad de equivocarse no es libertad […]. La verdad libera: nosotros somos más libres que ustedes los occidentales» (*PI*, p. 212). Berlin recordaba haber

respondido en ese momento (a lo que obtuvo en respuesta un silencio glacial) que este comentario venía directamente de Comte; por lo tanto relacionaba, en parte, el comunismo soviético con el positivismo del siglo XIX. Esta declaración también tiene ecos de la declaración sagrada (para los comunistas soviéticos) que Lenin hiciera de que «las personas realmente convencidas de haber impulsado la ciencia no reclamarían libertad para las nuevas concepciones al lado de las antiguas, sino la sustitución de estas últimas por las primeras». (Vladímir Ilich Lenin, *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*, p. 11.)

[21] Isaiah Berlin, «Democracy…», *op. cit.*, p. 3.

[22] Isaiah Berlin, «Notes on the Way», p. 1188.

[23] *SL*, pp. 114.

[24] *Ibid.*, p. 119.

[25] *Ibid.*, pp. 127 y s.

[26] *Ibid.*, pp. 128 y s.

[27] *Ibid.*, p. 383.

[28] *SL*, p. 380.

[29] *Vid. infra*, pp. 104-108, 111-112, 179-180.

[30] *Vid. infra*, pp. 130-131, 135-138, 140-141, 142-145, 155-157, 162-165.

[31] *Vid. infra*, pp. 174-177, *TL*, pp. 84-85, 87-88.

[32] *Vid. infra*, pp. 177-178.

[33] *TL*, pp. 78-79.

[34] *Vid. infra* pp. 179, 184-185, 188, 190-191.

[35] Por lo tanto *IPER* despeja el malentendido, expresado en algunas de las exposiciones del pensamiento de Berlin, que asocia la libertad positiva con la Ilustración y la libertad negativa con el romanticismo.

[36] *SR*, p. 99.

[37] Al menos ésta era la opinión de Berlin a principios de la década de 1950; más tarde, conforme el pluralismo adquirió mayor importancia para su obra y su fascinación con los pensadores antirracionalistas de la Contrailustración creció, su opinión de Kant se volvió más crítica. Sin embargo, la obra de Berlin siempre estuvo marcada por un compromiso con el principio kantiano de tratar a los seres humanos como fines en sí mismos, así como por un énfasis en la importancia de las categorías conceptuales derivadas de Kant y, más tarde, de filósofos neokantianos. Hacia Rousseau se mostró, injustamente, mucho menos generoso.

[38] *Vid. infra*, pp. 235-237.

[39] Alan Ryan, «Berlin, sir Isaiah (1909-1997)», p. 405. Al igual que cualquier otra declaración sobre Berlin, este juicio merece ser evaluado. El punto focal de la obra de Berlin ciertamente no estaba en la historia cotidiana detrás de las ideas; no obstante, aunque Berlin sobresalía en la descripción de ideas y de personalidades, consideraba que surgían de contextos históricos específicos; así, todos sus retratos intelectuales tienen un trasfondo histórico nítidamente esbozado. Esto es especialmente cierto en *Karl Marx* (que de forma significativa lleva por subtítulo *Su vida y su entorno*), en donde hace un recuento extenso y vívido de la vida entre los estudiantes universitarios y los exiliados revolucionarios en París durante la década de 1830, así como de la política socialista europea posterior a 1848; ésta es también una característica notable de sus exposiciones del romanticismo, en las que enfatiza los trasfondos sociales e intereses políticos de los primeros románticos alemanes.

[40] Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, p. 183.

[41] Como atestiguó Robert Wokler en «Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment», p. 20.

[42] En una carta a sus hermanos George y Thomas Keats fechada el 27 de octubre de 1818, John Keats usó este término para describir el don que opera cuando «un hombre es capaz de existir en medio de incertidumbres, misterios, dudas, sin ninguna irritable búsqueda del hecho y la razón». Esto suele glosarse como un proceso en el que uno se vacía de su personalidad y preconcepciones, lo que concuerda con las palabras de Keats, aunque quizá vaya un poco más lejos. Algunos han argumentado que el concepto de capacidad negativa de Keats incluía una capacidad para la empatía; pero esto es algo a lo que el mismo Keats no alude en este pasaje.

[43] Como dijo Ernest Gellner: «Maquiavelo, Vico, Herder, Tolstói […] resultan sospechosamente parecidos: Nicolás Berlianelo, Gianbattista Berlinco, Johann Gottfried Berlinder y Lev Nicoláievich Berlinói» (Ernest Gellner, «Sauce for the Liberal Goose», p. 56). Esto quizá sea más ingenioso que cierto; el Maquiavelo de Berlin, su Vico, su Herder y su Tolstói ciertamente se ven a través de sus ojos, pero no es cierto que sean parecidos; en efecto todos ellos (con excepción de Maquiavelo) aparecen como seres humanos vívidamente individuales y realistas; es más, aunque Berlin se enfrenta a cada uno de estos pensadores en sus propios términos, también aclara las formas en que sus creencias y temperamentos diferían claramente de los suyos.

[44] Jorge Luis Borges, «Kafka y sus precursores».

[45] *Vid*. Suzanne Cassidy, «I Think I Hear them Talk».

[46] Es necesario añadir que existe una diferencia entre *impugnar* y *rebatir*. Las versiones de Rousseau y Hegel que aparecen en *IPER* me parecen incompletas e injustas, demasiado influidas, como gran parte de la obra de Berlin dedicada a la historia de las ideas, por las oposiciones ideológicas y los supuestos del periodo en que escribió. Aun así, no son del todo inverosímiles. Aunque Berlin ignora muchas de las complejas y ambiguas ideas que hacen de Rousseau y de Hegel sujetos de estudio tan fascinantes, identifica elementos genuinamente importantes en el pensamiento de cada uno, que muchos entre los contemporáneos de los pensadores y entre sus sucesores reconocieron y por los que quedaron profundamente impresionados.

[47] Véanse, por ejemplo, las fuertes objeciones a uno de los relatos posteriores de Berlin sobre la Ilustración y sus críticos, en Peter Gay, «Imitations of Partiality».

[48] *Vid. e. g.* Roy Porter y Mikuláš Teich (comps.), *The Enlightenment in National Context*; Dorinda Outram, *La Ilustración*; J. G. A. Pocock, «Enlightenment and Counter-Enlightenment, Revolution and Counter-Revolution: A Euroskeptical Enquiry» y *Barbarism and Religion*, vol. 1; Roy Porter, *Enlightenment*; James Schmidt, «What Enlightenment Project?»; y Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity*. Para defensas recientes de la idea de una sola Ilustración, *vid*. Jonathan Israel, *La Ilustración radical*; John Robertson, «The Case for the Enlightenment: A Comparative Approach» y *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760*.

[49] Este cambio ha determinado los más recientes trabajos académicos dedicados a la Ilustración así como a otros temas históricos; *vid*. Robert Darnton, «The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in Pre-Revolutionary France» e «In Search of Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas»; Margaret Jacob, *Living the Enlightenment*; Dena Goodman, *The Republic of Letters*; Daniel Roche, *France in the Enlightenment*; Thomas Munck, *Historia social de la Ilustración*. Una excelente aplicación de este enfoque al tema favorito de Berlin de la Contrailustración es Darrin McMahon, *Enemies of the Enlightenment*.

[50] Los textos de opinión más obvios entre las grandes historias de la Ilustración son probablemente la corta y elegante crítica de Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, y la obra monumental, vigorosa y favorable de Peter Gay en dos volúmenes, *The Enlightenment: An Interpretation*. En un tono más olímpico están *Filosofía de la Ilustración* de Ernst Cassirer y *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* de Paul Hazard. La crítica contundente que Berlin hizo sobre la traducción estándar al inglés de la obra de Cassirer ofrece una de las declaraciones más reveladoras sobre la forma de practicar la historia de las ideas que se haya escrito jamás (*vid. English Historical Review*, 68 [1953]). Un intento notable reciente por regresar al tipo de análisis que realizaron Cassirer, Gay y otros (que, al igual que ellos, presenta una perspectiva de la Ilustración indudablemente distinta de la de Berlin) es *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* de Louis Dupré. Las obras más importantes dedicadas al romanticismo que siguen los pasos de Berlin, aunque recorren el terreno con mayor cuidado, son las de Frederick Beiser; *vid. e. g. The Fate of Reason, Enlightenment, Revolution, and Romanticism* y *The Romantic Imperative*. Otros importantes estudios recientes que observan de manera general el romanticismo como un movimiento intelectual de trascendencia tanto filosófica como política son *The Emergence of Romanticism* de Nicholas V. Riasanovsky (que está dedicado a Berlin) y el conciso *The Romantic Legacy* de Charles Larmore.

[51] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*; Jacob L. Talmon, *Los orígenes de la democracia totalitaria*. Para una discusión de Berlin sobre Talmon, *vid*. Isaiah Berlin, «A Tribute to my Friend» (verano de 1980).

[52] Para una discusión más completa de esta faceta del pensamiento de Berlin, *vid*. Ryan P. Hanley, «Science and Political Understanding: Isaiah Berlin on the Nature of Political Inquiry». Berlin expone estos temas de forma

más directa en los ensayos «La inevitabilidad histórica» (*SL*), «Realism in Politics» [Realismo político] (*POI*), «El juicio político» (*SR*), en la primera sección de «Dos conceptos de libertad» (*SL*) y en «¿Existe aún la teoría política?» (*EAH*).

[53] *Vid. supra*, pp. XII-XIII.

[54] *Vid. infra*, p. 14; *cf*. Berlin, «El concepto de historia científica» (*EAH*), «La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito del mundo ideal» (*FTH*); *RR*, pp. 121-151.

[55] Heinrich Rickert, a quien Berlin elogió tanto en su juventud como en su vejez (*e. g*. Berlin, *Oxford Outlook*, núm. 12; Roger Hausheer, «Elinghtening the Enlightenment», p. 49, n. 8), fue el primero en afirmar que la oposición entre objetivo y subjetivo simplemente no se puede utilizar en la ética; *vid. e. g*. Heinrich Rickert, *The Limits of Concept Formation in Natural Science*. La naturaleza de los valores morales y las aserciones normativas, así como sus relaciones con los hechos y las aserciones fácticas, fue un tema importante para la filosofía británica del siglo XX; *vid*. G. E. Moore, *Principia Ethica;* A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica;* R. M. Hare, *El lenguaje de la moral;* T. D. Weldon, *The Vocabulary of Politics;* Mary Warnock, *Ética contemporánea;* Philippa Foot, *Las virtudes y los vicios y otros ensayos de filosofía moral;* Alasdair C. MacIntyre, *Historia de la ética* y *Tras la virtud*. La lectura que Berlin hace de Hume y su contexto intelectual se examinan a detalle en Robert Wokler, «A Guide to Isaiah Berlin's *Political Ideas in the Romantic Age*».

[56] Jonathan Allen, «Review of *The Sense of Reality*»; Isaiah Berlin, «Some Procrustations», «El sentido de la realidad» *(SR)*, «El concepto de historia científica» *(EAH)*, «¿Existe aún la teoría política?» *(EAH)*, «El divorcio entre las ciencias y las humanidades» *(EAH); vid*. también *SL*, p. 205.

[57] *Vid. e. g. RR*, pp. 120-122; *FTH*, pp. 29-32, 36, 52-57, 216-219, 222; estos ejemplos provienen de textos que aparecieron, ya sea publicados o como conferencias, en 1959, 1965 y 1978.

[58] Estoy en deuda con Jonathan Allen por calificar la idea de yo en Berlin como *proteica* (en un ensayo inédito sobre Berlin).

[59] Una posible respuesta es que existe una diferencia entre ser moldeado a la fuerza por otros y moldearse libremente; es lo primero lo realmente reprensible. Ésta es la afirmación de Berlin (también es un ejemplo de la manera en que su pensamiento incluye un elemento de libertad positiva, pues el punto en cuestión de una afirmación así no sólo se relaciona con la interferencia o la no interferencia, sino con quien ejerce control sobre mí, y uno de los valores principales de esta afirmación es la autonomía); sin embargo, al menos en ocasiones, pareciera ir más lejos y afirmar que cualquier restricción de las ambiciones y percepciones humanas en nombre de creencias dogmáticas y simplistas sobre la forma en que los seres humanos «deberían» ser es reprensible, incluso si es autoimpuesta.

[60] Para la afirmación de Berlin, *vid. e. g*., *FTH*, pp. 240.

[61] La afirmación clásica de Berlin está en «La inevitabilidad histórica» *(SL);* este tema también aparece en «El erizo y el zorro» *(PR)*, «El sentido de la realidad» *(SR)*, y «El concepto de historia científica» *(EAH)*.

[62] *E. g*. «… el alabar y condenar son actitudes subjetivas que han de desaparecer con el avance del conocimiento», *SL*, p. 192; *cf. SL*, p. 178. Para una excelente discusión de este tema, *vid*. Ryan P. Hanley, «Political Science…», *op. cit*., en especial la p. 329.

[63] *Vid*. Isaiah Berlin, «The Philosophers of the Enlightenment» *(POI);* Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, pp. 68-76; Isaiah Berlin, correspondencia con Conor Cruise O'Brien, en Conor Cruise O'Brien, *The Great Melody*.

[64] En este aspecto, su posición era similar a la de Horkheimer y Adorno; *vid. e. g*. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 53. Para una expresión típica de esta idea de la Ilustración posterior a la redacción de *IPER vid. e. g. CLC*, pp. 245-248.

[65] Sobre este punto, *vid*. la introducción de Bernard Williams a *CC* y la de Roger Hausheer a *CLC;* sobre la relación berliniana del positivismo lógico con la Ilustración, *vid*. Isaiah Berlin, Reseña de *An Extermination of Logical Positivism*, en *Criterion*, núm. 17.

[66] *Vid. e. g. SL*, pp. 378-84; Isaiah Berlin, «La unidad europea y sus vicisitudes» *(FTH)*.

[67] *Vid. infra*, pp. 15-16, y también Ramin Jahanbegloo, *op. cit*., p. 201 y los ensayos reunidos en *IP*, en especial los dedicados a Churchill, Roosevelt y Weizmann.

[68] Para las contribuciones a este debate, *vid*. Yehoshua Arieli, «Sir Isaiah Berlin: Humanism and the Romantic Experience»; Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism*; Mark Lilla, «The Trouble with the Enlightenment»; Steven Lukes, «The Singular and the Plural: On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin»; Larry Siedentop, «The Ionian Fallacy»; John Gray, *Isaiah…, op. cit.;* Aviashi Margalit, «The Philosopher of Sympathy: Isaiah Berlin and the Fate of Humanism»; Jonny Steinberg, «The Burdens of Berlin's Modernity»; Graeme Garrard, «The Counter-Enlightenment Liberalism of Isaiah Berlin» y los ensayos reunidos en Joseph Mali y Robert Wokler (comps.), *Isaiah Berlin's…, op. cit*.

[69] *Vid. infra*, pp. 41-43, 49-52, 59-61, 131-132.

[70] *Vid. infra*, pp. 47-48, 69-71, 74-79, 87-97.

[71] *Vid. infra*, pp. 81-85, 93-96, 142, 146-147, 150.

[72] En otro lado, al hacer una revisión de las batallas entre monismos en conflicto que constituyen gran parte de la historia de la filosofía, Berlin comparó a los defensores de cada postura con el hombre que ofrece una demostración convincente de la locura de otro que afirma ser Napoleón sólo para terminar con el contundente argumento de que él es Napoleón. *CC*, p. 129; *cf*. con los comentarios de Berlin sobre Rousseau, *vid. infra*, p. 57.

[73] Con la frase «humanismo liberal» me refiero a una visión ética que atribuye prioridad moral a la dignidad y el bienestar de los seres humanos individuales, que asocia la dignidad humana con la capacidad de elección y de desarrollo propio, y define el bienestar, en su forma más básica, a partir de la libertad de pensamiento y comportamiento (al menos en la medida en que dicho comportamiento no dañe a otros), la seguridad física y la protección contra el dolor, el miedo y la humillación.

[74] Aunque algunas de las aseveraciones principales de la crítica de Berlin al monismo se sugieren ya en su artículo «Utilitarianism».

[75] *Vid. infra*, p. 25.

[76] Para Rachmilevich (a quien, de manera apropiada, está dedicado este volumen), *vid*. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin…, op. cit*., pp. 42-44, 80-81.

[77] Esta percepción estaba claramente influida por los teóricos, líderes y activistas del comunismo tardío, con sus elogios del progreso y su consignación de sus oponentes al «basurero de la historia». Esto no debe sorprendernos dado el tremendo impacto que tuvieron en Berlin sus encuentros personales con el comunismo ruso y el hecho de que llegara al estudio de la Ilustración y el hegelianismo a través de su obra dedicada a Marx. Por consiguiente, Berlin tendía a pensar en estos primeros pensadores bajo la luz de los posteriores; resulta irónico que su crítica del pensamiento teleológico involucrara así mismo una forma de pensamiento teleológico. Otro elemento decisivo en la forma en que Berlin percibía a Hegel (a la historia de las ideas y a aquellos pensadores que, de forma más general, la constituían) fue la influencia del pensamiento ruso del siglo XIX; como él mismo lo reconocía, e incluso enfatizó, las ideas de los pensadores occidentales tendían a exagerarse o simplificarse en las manos o las mentes de sus apasionados discípulos y antagonistas rusos. El Hegel de Berlin (con todas sus similitudes al de Popper, quien seguramente influyó a Berlin) es el Hegel de Belinsky, Bakunin y Herzen, y no el Hegel histórico.

[78] *Vid. e. g. SL*, pp. 133 (y cualquier parte de «La inevitabilidad histórica»), 381-384; Berlin, «Soviet Beginnings», «Mr Carr's Big Batalions»; *FTH*, pp. 187-189; *TCE*, p. 350. Sobre el antihegelianismo de Berlin *vid*. Lesley Chamberlain, *Motherland: A Philosophical History of Russia*, pp. 282-283.

[79] Para una exposición más detallada de este tema, *vid*. Ryan P. Hanley, «Political Science…», *op. cit*., y Joshua Cherniss, «"A Cautious, Sober Love Affair with Humanity": Humanism in the Thought of Isaiah Berlin». Para una contribución similar al estudio de la historia, *vid*. Isaiah Berlin, «El concepto de historia científica» *(EAH)* y James Cracraft, «A Berlin of Historians».

[80] *PR*, p. XI.

[81] *SL*, p. 289.

[82] *CC*, p. 142. Esto puede ser una alusión a la afirmación de Wittgenstein en el *Tractatus* de que «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse». Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, proposición 7.

[83] *POI*, pp. 34-35.

Las ideas políticas en la era romántica

Prólogo

Este libro busca abordar ciertas ideas sociales y políticas de algunos de los pensadores más importantes de Europa Occidental hacia finales del siglo XVIII y principios del XIX; el interés de muchas de ellas es intrínseco y casi todas tuvieron una marcada influencia sobre la fuerza —o la disminución— del impacto de lo que, hasta nuestros días, sigue siendo la rebelión más grande de los tiempos modernos: la Revolución francesa. Sin embargo, para nosotros tienen un interés adicional, porque, sin importar cuán viejas o nuevas sean, cuán revolucionarias o contrarrevolucionarias, en su esfera particular son la divisa intelectual básica de la que —con algunos agregados— vivimos hasta la fecha. Desde aquella época, las discusiones sociales, morales, políticas y económicas se han desarrollado a partir de estos conceptos; no sólo utilizan el lenguaje sino las imágenes y metáforas que se generaron entonces en las mentes y en los corazones de los verdaderos fundadores del pensamiento moderno.

Platón y Aristóteles, Dante y Tomás de Aquino, Epicuro y Agustín, Maquiavelo y Hobbes, Grotius y Locke fueron, en algunos aspectos, pensadores más atrevidos y originales que aquellos de los que trata el presente volumen, pero sus conceptos y su lenguaje ahora nos resultan, en el mejor de los casos, ajenos; requieren de traducción e interpretación. Un intento por expresar los problemas centrales que nos separan y que han dividido a Occidente en el último siglo utilizando la terminología de Aristóteles, o incluso la de Hobbes o Montesquieu, sería algo artificial que sólo podría justificarse como un *tour de force* que busque demostrar la continuidad del pensamiento europeo. Sin embargo, el lenguaje y el pensamiento de Helvétius o de Condorcet son mucho más parecidos a los de Mill que a los de Locke, Bayle o Leibniz, y no difieren mucho de los de Morley o Woodrow Wilson, o de los de quienes elaboraron la Carta de las Naciones Unidas o de los de aquellos que han participado y participan en los debates entre los poderes occidentales y los mundos asiático y comunista sobre los derechos individuales, de las clases o de los pueblos.

Asimismo, en la actualidad no utilizamos los términos «contrato social», «voluntad general» o «sociedad civil» en nuestro discurso. No obstante, por más de un siglo, las palabras y el imaginario de Rousseau han moldeado el lenguaje del nacionalismo, de la resistencia a la opresión extranjera y doméstica, ya sea sincero o engañoso: Mazzini y Michelet, Lincoln y Masaryk, los republicanos españoles y Nehru usaron sus fórmulas y creyeron en sus principios, mismos que además resuenan de forma evidente en Carlyle, Nietzsche y Lawrence, a diferencia de, digamos, Agustín y Pascal, cuyos pensamientos

son mucho más profundos y originales que los de Rousseau, pero no tienen ecos directos en los discursos de nadie.

Aún hoy, los fascistas y los comunistas, los imperialistas y los partidarios del totalitarismo, los republicanos liberales y los defensores de las monarquías constitucionales no sólo hablan el idioma de Burke sino el de Hegel; los politólogos de cualquier corriente, los planificadores y los tecnócratas, los defensores del New Deal y los historiadores sociales y económicos utilizan, sin saberlo, las nociones y la terminología de Saint-Simon prácticamente sin modificaciones. De igual forma, los irracionalistas tradicionales, los enemigos de la democracia y los discípulos de Charles Maurras no son los únicos que habitan el mundo violento que Joseph de Maistre creó casi sin ayuda; ni debería provocar tanta sorpresa, como quizá causa, descubrir una gran parte del antiintelectualismo y el existencialismo modernos (en especial en su manifestación atea), así como un buen segmento de la ética «emotivista», no sólo en Kierkegaard, Nietzsche o Bergson sino en los escritos de Fichte y en algunos tratados poco conocidos de Schelling.

Con lo anterior no busco ubicar el origen y asignar responsabilidades. Hay pocas actividades más peligrosas para la verdad histórica que la búsqueda de árboles en semillas o la tentativa de estigmatizar (o alabar) a pensadores que vivieron en sociedades distantes —y que escribieron para ellas— a partir de la transformación, y usualmente la degradación, que sus ideas sufrieron en manos de demagogos y de movimientos populares que tomaron lo que necesitaban de estas doctrinas y las usaron de forma más rudimentaria; que, la mitad de las veces, pervirtieron por completo la visión original del gran individuo, cuyo nombre usan como estandarte o que, en el mejor de los casos, redujeron dramáticamente su significado. No obstante, en esos años los temas que se discutían eran literalmente idénticos a los que conmocionan a los individuos y las naciones en nuestros tiempos.

Durante esos años las ideas tuvieron una influencia particularmente marcada; son lo que los saintsimonianos llamaban un periodo crítico, en el que el viejo orden está en visible decadencia, sus instituciones ya no cumplen con sus necesidades y aquellos a quienes subyugan incluso las utilizan en su contra (así como los abogados y escritores «subversivos» de épocas peligrosas usaron las leyes y los principios del orden establecido como las armas más efectivas para su destrucción). En esta atmósfera las ideas juegan un papel central, no importa si se cree que son producto de fuerzas distintas a ellas (económicas, sociales o biológicas).

El choque de ideas que tuvo lugar durante este periodo —y sus resultados— son bien conocidos. Por un lado están los opositores más lúcidos y apasionados: las nociones de los enciclopedistas y sus discípulos del siglo XIX, los saintsimonianos y los positivistas. Según ellos, el método científico era capaz de resolver cualquier pregunta, ya fuera teleológica o sobre los medios. La investigación paciente y desinteresada podía establecer cuáles eran las necesidades fundamentales de todos los hombres en cuanto tales, y estas necesidades no eran irreconciliables. Siempre y cuando uno se dispusiera a formularlas y satisfacerlas de manera racional, se podría desarrollar un esquema armonioso de

existencia, mismo que pondría fin, para siempre, a toda la injusticia, la miseria, los conflictos y la frustración de cualquier tipo. La naturaleza no causa los males humanos, tampoco son culpa de una imperfección incurable en el alma humana; los provoca la ignorancia, el ocio y el uso que unos cuantos (la minoría que está en el poder) hacen de ellos, así como la incapacidad de una gran parte de la humanidad para resistírseles de manera efectiva. Donde unos han fallado, otros pueden resultar victoriosos. Los hombres son infinitamente maleables. La educación y, sobre todo, la legislación a cargo de las élites ilustradas —que conducirán a las personas por canales productivos, convertirán a los zánganos en abejas obreras y, gracias a un sistema racional de castigos y recompensas, así como a la eliminación de los intereses creados en el vicio, proporcionarán incentivos irresistibles para la eficiencia, la bondad, la justicia y la ilustración— garantizarán una felicidad armoniosa y eterna para todos los hombres.

Por otro lado y en oposición a lo anterior, incluso antes de los jacobinos y de Napoleón, estaban las liberales protestas kantianas contra el trato a los humanos como si fueran niños o dóciles ovejas, sin importar que la meta fuera su felicidad y la paz; la insistencia reiterada en sus derechos, incluyendo el de apartarse del camino correcto aunque hacerlo condujera al pecado, el sufrimiento y el castigo; el carácter sagrado del acto de decisión por parte del ser humano individual y la noción de libertad como un fin en sí mismo, sin importar sus consecuencias; el miedo al control —sin importar cuán benévolo o sabio fuera— más allá del mínimo necesario para la sociedad, pues podía llevar a la destrucción de aquello que es lo único que hace que valga la pena luchar por todo lo demás: la libre voluntad individual (libre, en todo caso, de otros seres humanos); en pocas palabras, las nociones de libertad e igualdad como opuestas a las de seguridad, felicidad y eficiencia —sin importar cuán desinteresadas o justas fueran—, e incluso el rechazo de las formas más humanas y atractivas de lo que Karl Popper adecuadamente nombró «la sociedad cerrada». Es indudable que la relevancia e inmediatez de estas prioridades han aumentado con el paso del tiempo.

Otro elemento de este choque era el mundo de seres emancipados social y emocionalmente de Rousseau: hombres «naturales» que no han sido corrompidos por instituciones diseñadas para servir, en el mejor de los casos, a las necesidades de intereses sesgados y, en el peor, como vestigios obsoletos y opresivos de errores antiguos, mismos que Bentham y sus seguidores destruyeron de manera tan efectiva. Estos hombres llevan vidas simples y espontáneas y siguen los mandatos de sus conciencias, cuyo voto siempre conducirá a una vida comunal que satisfaga las necesidades y los deseos legítimos de todos sus integrantes, siempre y cuando la virtud original no haya sido destruida en sus corazones por las destructivas instituciones y la educación sin escrúpulos que imparten los hombres malvados o corruptos. En todo esto hay una desconfianza de la riqueza excesiva, de la sofisticación en demasía, de una economía excesivamente pujante, de un estímulo que casi no discrimine entre los talentos útiles y los peligrosos; la sensación de que, en cierto modo, los pobres están más cerca del corazón de las cosas que los ricos, los simples más que los astutos, los hombres comunes más que los oficiales, los aristócratas o los intelectuales. Hay una pasión

tolstoyana por aquello que los existencialistas de nuestros días suelen describir como «autenticidad», advertencias continuas contra la voluntad autoengañada que racionaliza y convence con demasiada facilidad a su dueño de que sus intereses mezquinos y sesgados son idénticos a los del bien común: el único en que los individuos pueden realizarse; una analogía general —que no suele enfatizarse— con una comunidad de creyentes fervorosos y sencillos, una iglesia cuyos miembros forman parte el uno del otro antes que de una sociedad fundada para la protección de los derechos mínimos de sus miembros, para la obtención de poder o gloria, o para la producción máxima de bienes materiales y espirituales. En oposición a lo anterior está el utilitarismo optimista de Helvétius y Bentham, con su convicción de que la búsqueda de la felicidad (que de cualquier forma es psicológicamente inevitable) y el uso de los medios más racionales para obtenerla (aquellos que la conseguirán de forma más eficiente, veloz y universal) no conllevan un retorno a la economía restrictiva y la disciplina de Esparta —opuestas a la civilización ateniense, que era mucho más rica— sino que, por el contrario, el desarrollo de todos los recursos y facultades humanas bajo el caritativo tutelaje de los gobernantes ilustrados (individuales o colectivos) abriría posibilidades inimaginables para la dicha humana.

Helvétius creía en la planeación y el control de los expertos; Bentham, que estaba en circunstancias sociales e históricas muy diferentes, temía a la intimidación y a la interferencia de las instituciones antes que a las de individuos arbitrarios y afirmaba que cada hombre es el mejor juez de su propia felicidad y que la única función de las instituciones era posibilitar su búsqueda. No obstante, ambos, junto con Turgot y Adam Smith, Voltaire y Diderot, Holbach y Hume, veían el ataque de Rousseau a las artes y las ciencias (como otros intelectuales verían el odio de D. H. Lawrence a la sociedad de sus días) como algo que buscaba subvertir la sociedad civilizada y tolerante por la que luchaban; tampoco gustaban del lenguaje de derechos y otras abstracciones metafísicas, que les parecían producto de una teología desacreditada y precientífica, aunque en pocas ocasiones las atacaron con la violencia que mostrarían Bentham y sus seguidores ingleses. No tenían una confianza excesiva en el juicio de los simples y los puros de corazón y menos aún en el de las mayorías, a quienes consideraban, al igual que intelectuales de fechas posteriores, repositorios de prejuicios y odios ignorantes hacia aquello que más les importaba (la verdad, la libertad, la virtud de la verdad *[sic]* y de la cultura), una fuente potencial de opresión mucho más difícil de controlar o reformar que los individuos, déspotas u oligarcas. Juzgaban las medidas a partir de sus consecuencias y para ellos la sinceridad y la inocencia carecían de importancia si traían consigo la destrucción de la felicidad individual o social. En este sentido eran completamente ajenos e incluso antagónicos a la visión ética de Kant, Rousseau o los románticos alemanes, que ponían énfasis en la pureza de los motivos, la nobleza del carácter, la cualidad de la visión interna como la única capaz de dar valor a la vida y las acciones de los hombres.

Este conflicto, que estaba destinado a manifestarse durante el siglo XIX, en especial en el romanticismo materialista triunfante de Saint-Simon, con su visión de un sistema económico y social que estuviera libre de fricciones y fuera capaz de mantenerse a sí mismo, que generara beneficios materiales y espirituales sin fin, guiado por hombres de

genio creativo, una visión que se oponía al neopuritanismo de Proudhon, Tolstói y Sorel, así como al fuerte componente de positivismo que existía tanto en las visiones liberales como en las socialistas, que, en parte, se relacionaba con el contraste entre el goce causado por el triunfo siempre creciente de las revoluciones industrial y científica de nuestro tiempo y un rechazo emocional básico de sus progresos; este choque de valores, digo, encontró su expresión clásica durante el periodo en cuestión, en los momentos inmediatamente anteriores y posteriores a la Revolución francesa. Esto nunca volvió a ser tan claro ni tan simple.

Sin importar cuán profundas fueran las diferencias que separaban a Helvétius de Rousseau, a Holbach y a Diderot de Rousseau y Mably, a Kant de Helvétius, o a Fichte y sus discípulos de todos los anteriores, o las que dividían a quienes creían que la naturaleza tenía un propósito y veían en ella tanto la meta del hombre como a su maestra —el origen de los derechos naturales, la correctora de errores—, de quienes sólo creían en las reglas de la causalidad mecánica y repetitiva, o de quienes creían que la naturaleza no era un ideal a seguir, una profesora a la que se debía temer y venerar, sino materia prima que debía moldearse, materia muerta, un reto a la actividad creativa, no un modelo sino un estímulo y un obstáculo; a pesar de estas diferencias, todos ellos se oponían a otras dos escuelas del pensamiento, cuyas doctrinas sólo adquirieron relevancia, como tantas otras, en su época. En primer lugar está la de los que, inspirados por Herder o por Burke, afirmaban que el nuevo racionalismo (la aplicación del método científico y la lógica cartesiana a asuntos humanos) ni siquiera había resultado satisfactorio como un instrumento de análisis social, menos aún como una guía para la vida. Ya nadie leía ni recordaba a Vico, quien había enunciado de forma original opiniones nuevas y atrevidas contra los racionalistas de su época, y Hamann, el único que predicó la insuficiencia de la razón en plena Ilustración alemana, había escrito con un estilo demasiado oscuro como para que llegara a un público amplio. Sin embargo, Burke había sido uno de los escritores más elocuentes y admirados de su época y Herder había escrito con una pasión y una elocuencia contagiosas. Sus seguidores afirmaron de muchas maneras que analizar a la sociedad como si estuviera constituida por átomos humanos homogéneos, siguiendo el ejemplo de las ciencias físicas, distorsionaba gravemente los hechos; que el pegamento espiritual y social que unía a los hombres en asociaciones, comunidades, iglesias, naciones y culturas poco tenía que ver con un interés personal racional; que el sentimiento de solidaridad, de pertenencia a una unidad dada, con raíces conscientes e inconscientes que se extienden de forma continua hacia un pasado infinito —la gran sociedad de los vivos, los muertos y los que han de nacer,[1] con la que cada miembro de una sociedad o de una nación de cierta forma se sabe relacionado—, no se podía representar como una asociación consciente que tuviera por fin el beneficio mutuo; que el nuevo análisis científico no daba cuenta del sentimiento de lealtad dirigido no hacia individuos específicos sino hacia las tradiciones y hacia el pasado de la comunidad de la que uno forma parte, hacia instituciones impersonales, cuyas características era imposible encajar en aquellas de las multitudes de seres humanos anónimos que las componen sin dejar residuos, y que tampoco hacía justicia a los brotes de acción, consciente o

inconsciente, racional o irracional, en cuyo nombre los hombres estaban dispuestos a sacrificarse y elevarse a niveles inenarrables de heroísmo, que inspiraban su arte y penetraban en sus formas de vida de una manera que resultaba imposible describir, menos aún explicar, en la terminología de las nuevas ciencias, que cometían el error fatal de asumir que los seres humanos son mecanismos psicofísicos susceptibles de disección total y que las sociedades son combinaciones mecánicas que buscan propósitos comprobables y finitos, en vez de crecimientos orgánicos, cuyas células se conectan a través de filamentos impalpables que los hombres sienten y por los que actúan, aun cuando no puedan dar cuenta de ellos en términos químicos, matemáticos o psicológicos, o en aquellos de la nueva ciencia de la economía política. Para ellos, los hombres estaban mucho más familiarizados, sin importar si eran conscientes de ello o no, con el desarrollo histórico de los patrones de la experiencia humana, los ideales internos, apenas articulados, cuya diferencia proporcionaba un temperamento y un sabor único, una calidad de sentimiento, a las culturas, las naciones y los periodos históricos, que con los hechos presentados por la simplificación absurda de las nuevas ciencias humanas, porque sus pensamientos y sentimientos estaban inevitablemente cargados de ellos. Todo aquel que no construya sobre su entendimiento de las conexiones impalpables que unen a los hombres entre sí y con las generaciones que los precedieron, y que no permita el dato inefable e imposible de analizar, que sólo se puede comunicar a través de imágenes y ejemplos, y al que ninguna generalización podrá contener (pues esto sólo es posible en la ciencia), hace castillos en el aire. Sus reformas fallarán, pues son un intento por pulverizar la sociedad en los ingredientes imaginarios de sus sociedades falsas. Esto era el corazón de la rebelión contra el racionalismo del siglo XVIII y en favor de la historia y la tradición cristiana; adquirió fuerza durante el siglo XIX y actualmente es casi la filosofía social predominante.

En segundo lugar estaba el ataque, mucho más violento, contra las premisas de la Ilustración de la escuela de Joseph de Maistre en Francia y de Joseph Görres y sus seguidores en Alemania, quienes negaban todo lo que los filósofos de la Ilustración habían afirmado: el hombre no era naturalmente bueno, neutral ni infinitamente maleable; había nacido en el pecado, era débil, vanidoso, cruel y, si se le dejaba por su cuenta, era incapaz de resistir sus impulsos autodestructivos. Necesitaba la disciplina, la fe y la sabiduría de la Iglesia católica para crear una vida en la tierra que al menos fuera tolerable; así, cuando en el siglo XVIII escapó de su yugo y se rebeló en su contra, su salvajismo desbocado y su violencia bestial provocaron la gran revolución que destruyó los fundamentos de la cultura eclesiástica tradicional.

Sin autoridad es imposible gobernar a los hombres. El perpetuo cuestionamiento sobre las razones de las cosas, las excavaciones en busca de sus basamentos, advertir qué es lo que sostiene a un edificio, no puede sino destruirlo. La razón analítica es destructiva por naturaleza, la fe ciega debe mantenerla a raya. Aquello que la Ilustración tacha de superstición y prejuicios no es más que el conocimiento tradicional acumulado por generaciones, aquello que ha sobrevivido a la prueba del tiempo. El libre progreso de la ciencia no debe permitirse y, de ser necesario, debe reprimirse de manera artificial

antes de que comience a minar la fe, que es la única capaz de mantener unidos a la sociedad y a los hombres contra el retorno al caos primordial: esa jungla de la que tanto trabajo nos ha costado salir. Aquello que la razón construye, la razón destruye; sólo aquellas instituciones cuyos orígenes estén cubiertos por un velo impenetrable de oscuridad tendrán suficiente dominio sobre la imaginación humana. Se dice que los hombres se agrupan para obtener beneficios mutuos, sería más acertado decir que una de las grandes pasiones que mantienen a los hombres unidos es el deseo de inmolarse en el altar de algún ideal, sea religioso, nacional o histórico. He aquí la razón por la que las guerras, que son la más irracional de todas las actividades, tácita e innegablemente opuesta a los intereses individuales, nunca se acabarán; la misma razón por la que la monarquía hereditaria, la más absurda de las instituciones ante los ojos de la razón, es mucho más exitosa y duradera que las democracias, las repúblicas liberales o las monarquías electivas, y la razón por la que el papado será eterno.

Los caminos del Señor son indescifrables y cualquier aseveración humana sobre la posibilidad de entenderlos, ya sea a través del funcionamiento de la naturaleza o de la historia, es una farsa lamentable. Aquellos que busquen la guía de su vida en la tenue luz de la ciencia humana inevitablemente naufragarán. Sólo la antigua sabiduría de la raza o de la Iglesia, la única por la cual habla Dios, pueden asegurar las bases para una vida que, en el mejor de los casos, seguirá siendo dolorosa, precaria y estará cubierta por el velo de la ignorancia; tan sólo la obediencia ciega del sujeto, el abnegado deber de los mandatarios —que saben cuán poco saben y nunca lo explicarán, y reprimen con mano dura cualquier intento por examinar sus credenciales—, sólo esto puede salvar a la sociedad de la destrucción total. La alternativa es el regreso a la naturaleza, a la que los superficiales profetas de la Ilustración se refieren estúpidamente como una armonía divina, fuente de sabiduría y fuerza. Si ellos hicieran las observaciones desinteresadas y objetivas por las que abogan, verían con facilidad que la naturaleza, lejos de ser benévola y pacífica, es un campo bañado de sangre en donde cada animal y cada planta se dedica a la destrucción de otras especies, y en el que lo único que distingue al hombre es que, a diferencia de los animales, destruye a los miembros de su especie al igual que a los de otras. Tan sólo la fe, la humildad y la resignación —además de la sabiduría colectiva de la Iglesia— son capaces de evitar que esta guerra, que abarca prácticamente a todos contra todos y todo, elimine las últimas comodidades del hombre sobre esta tierra.[2]

Lo que hemos dicho basta para indicar que los temas que se enfrentaban en el siglo XVIII, ya fueran consecuencia de otros o estuvieran recién nacidos, se cuentan entre los más profundos que han dividido este periodo histórico del que quizá nosotros seamos los últimos habitantes. Sin embargo, hay todavía otra tesis que tal vez sea más revolucionaria —pues sin duda es mucho más nueva y original— que cualquier otra doctrina de su época, que yace en el corazón del movimiento romántico y que, hasta donde sé, no ha sido expuesta de forma adecuada en la literatura dedicada a este tema.

En el pasado se creía que los valores humanos —los fines de la vida, en cuyo nombre vale la pena crear, alentar o destruir otras cosas, aquellos por los que se considera que vale la pena hacer o ser algo—, estos fines, propósitos o valores últimos,

eran ingredientes del universo que se podían encontrar en él si se tenía aquella facultad que los investigadores habían utilizado para clasificar el inventario del mundo. Calificar una cosa de buena o mala, correcta o incorrecta, bella o fea, noble o innoble, de algo por lo que valía la pena pelear, que importaba descubrir o hacer, se consideraba una aserción descriptiva: hacía constar que el objeto en cuestión poseía esas propiedades. La definición de valor sin duda dependía de la filosofía general que se adoptara; para algunos eran cualidades objetivas que existían en el mundo, sin importar si se percibían o no, iguales a las propiedades naturales o a las características habituales que se perciben en la experiencia cotidiana (colores, sabores, dimensiones); para otros, un valor implicaba formar parte del propósito general de la vida en el mundo, lo hubiera creado Dios o se hubiera autocreado; o podía ser aquello que satisficiera alguna necesidad de un individuo o de su sociedad, una necesidad que debía identificarse a través de la introspección psicológica o de la observación sociológica: aquello que me gusta, que apruebo o que considero capaz de proporcionarme placer o de llevarme a la gloria; en pocas palabras, si el valor era analizable en términos de inclinaciones subjetivas o en aquellos de cuerpos sociales, en un punto temporal específico o a lo largo de un periodo. No obstante, sin importar qué acercamiento se tomase (objetivo o subjetivo, absoluto o relativo, naturalista o metafísico, *a priori* o *a posteriori*, individualista o social), una aserción de valor o un propósito describía hechos y representaba la realidad. Obviamente era crucial —literalmente cuestión de vida o muerte— descubrir cuál era la verdad en cuestiones de conducta; es decir, cuáles eran los valores verdaderos. Los hombres morían y las guerras se peleaban a causa de estas diferencias.

Fue en el periodo del que nos ocupamos cuando surgió por primera vez la idea de que quizá los juicios de valor en nada se parecían a las proposiciones descriptivas, de que los valores no eran susceptibles de descubrimiento, que no eran ingredientes del mundo real en la misma forma en que las mesas, las sillas, los hombres, los colores o los sucesos del pasado lo son; que los valores no se descubrían, se inventaban: los hombres los crean como hacen con las obras de arte, sobre las que no tiene sentido preguntar en dónde estaban antes de ser concebidas. Mientras que, desde Platón, los filósofos parecían estar de acuerdo en que preguntas como «¿qué es bueno?», «¿cómo debo vivir?», «¿qué hace que las acciones sean correctas?», «¿por qué debo obedecer?» tenían respuestas que una sabiduría especial podía descubrir —aunque las opiniones sobre el lugar en donde estas respuestas se encontraban diferían ampliamente y por lo tanto también el carácter de dicha sabiduría—, la nueva doctrina afirmaba, o implicaba, que este enfoque eran tan absurdo como alguien que se proponía descubrir en dónde estaba la sinfonía antes de que el compositor la concibiera, dónde la victoria antes de que el general ganara. Los ideales y las metas no se descubren, se crean.

La revolución que surgió de este punto de vista (la transformación de valores, la nueva admiración por el heroísmo, la integridad, la fuerza de voluntad, el martirio, el compromiso con la visión interna, sin tener en cuenta sus propiedades, la veneración de aquellos que luchan contra posibilidades nulas, sin importar cuán extraña y desesperada sea su causa, en oposición a la veneración previa por el conocimiento, la habilidad, la

sabiduría, el éxito y la verdad, la virtud, la felicidad, los atributos naturales) ha sido la más categórica de la época moderna. Sin duda es el paso más grande en la conciencia moral de la humanidad desde el final de la Edad Media, quizá desde el surgimiento del cristianismo; no se ha dado ningún otro paso que sea comparable: fue la última gran «transvaloración de valores» de la historia moderna.

Uno de los propósitos de este libro es dirigir la atención hacia sus consecuencias: el grado en que modificaron las actitudes existentes, la reacción que provocaron en su contra y la amplitud del abismo que abrieron entre las generaciones, aquellas que surgieron después, que han aceptado estos cambios, en ocasiones apenas conscientes de cuán grandes y asombrosos debieron parecer a los observadores de su tiempo, mucho más autoconscientes y perspicaces, y aquellas cuyas palabras y pensamientos, sólo porque nacieron antes, parecen anticuados y superficiales, a veces tan sólo por esa razón. En gran medida, nuestro pensamiento es a la vez el producto y el campo de batalla de las opiniones viejas, «prerrevolucionarias», y las nuevas, «posrevolucionarias»; el simple proceso del tiempo o del cambio no ha logrado efectuar una verdadera síntesis de las dos. Las controversias actuales, tanto morales como políticas, reflejan el choque de valores que la revolución romántica inició. Quizá sea momento de evaluar su importancia intrínseca y sus vastas consecuencias.[3]

A diferencia de la historia de las ciencias naturales, la de las matemáticas o incluso, en cierto grado, la de la historia misma, la historia de las ideas morales y políticas no constituye una historia acumulativa de progreso continuo, ni siquiera de progreso interrumpido por momentos ocasionales de retroceso. El pensamiento político no es una forma de conocimiento en la manera en que las ciencias o el sentido común contienen conocimiento o hechos, o en que se puede afirmar que las disciplinas formales —las matemáticas o la lógica, o incluso la heráldica o el arte del ajedrez— plasman el conocimiento de relaciones formales. La filosofía política es una rama del pensamiento que no trata con cuestiones de hecho empíricas ni con relaciones formales regidas por normas y axiomas identificables. Su tarea es explicar, elucidar, clasificar y esclarecer lo que una doctrina afirma, lo que implica, ya sea que tenga consistencia interna o no, dilucidar de qué visión del universo forma parte. Sin embargo, estas visiones —la perspectiva general de la que la teoría política es tan sólo un aspecto, una expresión coherente y articulada— no son en sí mismas formas de conocimiento, si este último se entiende como el crecimiento continuo de información sobre un tema relativamente inalterable, en el que se corrigen los errores del pasado, en donde los hombres pueden aprender y aplicar técnicas que no fueron lo suficientemente dotados para inventar, y en donde el conocimiento del periodo anterior no es necesario para posibilitar el uso exitoso de los métodos del presente. La teoría política es un aspecto del pensamiento (y en ocasiones del sentimiento) sobre las relaciones que los hombres tienen entre sí y con sus instituciones a partir de propósitos y escalas de valor que ellos mismos alteran como resultado de circunstancias históricas de tipos variables, e igualmente a partir de nuevos modelos derivados de otros campos de la experiencia, científica, histórica o religiosa, que han lanzado su hechizo sobre la imaginación de los hombres más impresionables y

socialmente conscientes de su tiempo, transformando así su visión. Sin embargo, la expresión de dicha visión no implica progreso como tal, tan sólo es la historia de las actitudes sucesivas que los seres humanos han tenido hacia sus *predicamenta*, mismas que, precisamente porque los supuestos de una época y cultura son en ocasiones difíciles de entender por aquellos que crecieron en otra, requieren para su comprensión del ejercicio de un tipo específico de imaginación moral a un grado inusual.

Afirmar que cada época tiene sus propios problemas, sus propias experiencias, una imaginería, un simbolismo y maneras de sentir y hablar propios es un lugar común; aunque disminuye si agregamos que la inteligibilidad de la filosofía política depende solamente del entendimiento de ese cambio y que sus principios eternos, o los que parecieran serlo, dependen de la estabilidad relativa y las características inmutables de los seres humanos en su aspecto social. Si la sustitución de la doctrina del siglo XVIII, que evaluaba todo de manera ahistórica, por un punto de vista más histórico o evolutivo tiene algún valor sería la enseñanza de que cada filosofía política responde a las necesidades de su tiempo, que sólo es posible comprenderla por completo a partir de los factores relevantes de su época y que para nosotros sólo es inteligible en la medida —mucho mayor de lo que muchos relativistas querrían afirmar— en que compartimos experiencias con las generaciones previas. En tanto que es así, es inútil buscar progreso en una empresa de este tipo; las confusiones, los problemas y las agonías de una época son lo que son, y cualquier intento por encontrar soluciones, respuestas y panaceas sólo se puede juzgar en los términos de esos problemas.

Los grandes filósofos políticos dejan su impronta cuando proyectan algún gran patrón que permite descubrir características de experiencia que hasta ese momento permanecían ocultas (entre más permanente y constante sea dicha experiencia, más profundo el impacto de la contribución del filósofo) y al hacerlo, quizá de forma inevitable, ocultan otros aspectos que no encajaban con la gran analogía. Lo mejor que podemos hacer es intentar describir en qué consistían algunos de los modelos que han afectado nuestra época de manera más profunda. Estos modelos no son susceptibles de conmensuración, no más de lo que es posible colocar novelas o historias, que surgieron de un mundo específico y resumen cada experiencia, en un orden estricto de mérito o progreso, como si todas estas obras de arte apuntaran hacia una misma meta.

Bertrand Russel tenía razón cuando afirmaba que el ingenio de los filósofos, el gran virtuosismo intelectual que demostraban al apilar un argumento tras otro para sustentar una doctrina, solía no ser sino la muralla de la ciudadela que intentaban defender, armas para protegerla de cualquier ataque, defensas ante cualquier objeción real o posible, y que todas las sutilezas y complicaciones, con frecuencia admirables en tanto monumentos del genio humano y de su habilidad para razonar, esconden una imagen interior que es comparativamente más sencilla: coherente, armoniosa y de fácil entendimiento. Sin embargo, mientras no se perciba esta idea central, los grandes edificios de la razón que la protegen suelen parecernos simples ejercicios de poder intelectual; impresionantes, aunque en última instancia no logren persuadirnos, pues, en cuestiones en las que es imposible obtener pruebas (en el sentido en que se puede decir

que las proposiciones matemáticas o lógicas, o incluso aquellas de las ciencias empíricas, lo son), lo único que puede convencernos es la apelación directa a la experiencia: una descripción de lo que consideramos verdadero o correcto, que difiere de lo que nuestra audiencia en cierta medida, no importa cuán inarticulada, conoce o ha sentido. Es así como algunos modelos son más revolucionarios, tienen más capacidad de convencimiento o de transformación que otros y resuelven dificultades y problemas en un sentido en que ningún argumento o prueba podría siquiera aspirar.

Durante el gran efluvio de ideas que rodea a la Revolución francesa, la experiencia modificó lo que Collinwood solía llamar «supuestos absolutos» de la experiencia. Las categorías y los conceptos que se daban por sentado, que antes se habían dado por sentado y que parecían demasiado firmes para sacudirse, demasiado conocidos como para que valiera la pena inspeccionarlos, se modificaron o, en todo caso, se sacudieron fuertemente. Las polémicas de nuestra época son resultado directo de esa «transformación del modelo», esto es razón suficiente para que ese periodo y sus pensadores sean dignos de nuestra atención. Habrá quien diga que no debemos exagerar el papel de las ideas, que son las «fuerzas sociales» las que las crean y no al revés, que, aunque es indudable que las ideas de Locke y Montesquieu jugaron un papel importante en la Revolución estadunidense y en el documento constitucional que resultó de ella, se debe tan sólo a que la estructura social y económica de las colonias americanas era similar al orden europeo, cuyos «representantes ideológicos» eran Locke y Montesquieu: sus heraldos o voceros, no sus creadores. Sin duda lo anterior es en buena medida cierto, sin embargo a mi parecer los que lo defienden con fervor devoto no hacen sino forzar puertas abiertas; afirman algo que es verdadero, pero demasiado obvio como para que resulte fascinante. Por supuesto, era poco probable que las ideas de Bossuet, de Bolingbroke o de los jesuitas influyeran en los fundadores de la república estadunidense; las semillas no germinan en tierras poco propicias. Sin embargo, el terreno puede ser fértil y aun así no recibir semilla alguna, o se puede sembrar una planta que está destinada para otro clima y se marchita o no llega a la madurez. Aún no se descubre ley social alguna que garantice la creación inevitable de oferta a partir de la demanda o que asegure que, cuando las condiciones hayan alcanzado la madurez, el genio humano está obligado de forma infalible a responder a las necesidades humanas. Los estadunidenses estaban demasiado dispuestos a dejarse influir por la doctrina de la división de poderes de Montesquieu, pero esta doctrina es resultado del genio individual y si Montesquieu hubiera muerto al nacer o se hubiera dedicado a la escritura de elegantes sátiras y crónicas de viaje, quizá esta idea nunca hubiera visto la luz en una forma en que pudiera tener un efecto tan grande. No se puede acusar al gran Heine de falta de sentido histórico; su hipótesis, en especial con respecto a Alemania y al comunismo, se ha vuelto realidad de forma terriblemente literal. Heine fue un hegeliano, un saintsimoniano y un amigo a quien Marx admiraba, pocos hombres han entendido mejor su época, y sabía de lo que hablaba cuando afirmaba que:

> kantianos que tampoco querrán saber nada de compasión […] resolverán sin misericordia el suelo de nuestra vida europea con la espada y con el hacha, hasta arrancar las últimas raíces del pasado […]. Entrarán en

> escena fichteanos armados, que […] no son refrenables ni por el temor ni por el egoísmo; […] igual que los primeros cristianos, a los que tampoco era posible vencer por torturas o placeres corporales.[4]

Robespierre se había comportado así porque las ideas de Rousseau y de Mably lo colmaban, pero Rousseau y Mably podrían no haber escrito, y Helvétius y Montesquieu podrían haber ocupado su lugar, en cuyo caso el desarrollo de la Revolución francesa habría sido muy distinto y Robespierre podría haber vivido y muerto de forma diferente a como realmente lo hizo. El más grande suceso de nuestra época fue sin duda la Revolución rusa, sin embargo es difícil concebir su desarrollo si Lenin hubiera recibido una bala perdida en 1917 o si no hubiera descubierto las obras de Marx y de Chernishevski en una edad impresionable.[5]

Los individuos influyen en los eventos; su genio (su grandeza histórica) se define en parte por su habilidad para transformarlos a voluntad. Se puede exagerar a tal grado la fuerza de los «hechos lógicos» que se explique cualquier suceso como algo inevitable y se considere que todos los caminos rechazados, es más, todos los caminos posibles con excepción del adoptado, habrían estado condenados desde un inicio; sin embargo, no existe ciencia alguna que pueda justificar esta opinión o que siquiera la considere posible. En la medida en que se puede decir que la historia enseña algo, no es esto lo que enseña y la idea que dominó a los historiadores del siglo XVIII, según la cual la historia es «filosofía que se enseña con ejemplos»,[6] que sólo nos muestra que en circunstancias análogas las consecuencias también son similares y que las leyes del comportamiento social se pueden extraer de esto, ha sufrido desprestigio, con justicia y por falta de evidencia, entre los historiadores y ha permanecido sólo en aquellos que buscan una teodicea en la historia. Las ideas nacen en circunstancias favorables para su desarrollo, aunque en casos específicos es tan difícil especificar cuáles son esas circunstancias, que leyes de este tipo casi son tautologías. En ocasiones estas ideas tienen pocos efectos prácticos; en otras, el genio organizador de aquellos que las generan o que se identifican con ellas posibilita la concepción del hombre y sus relaciones en términos de un patrón único, y favorece la transformación de la visión de sus contemporáneos (y a veces de sus opositores) a través de él.

A veces los patrones de este tipo adquieren, como el monstruo de Frankenstein, una realidad propia, se independizan de quienes los originaron o de los primeros que los propagaron y buscan carreras propias en las mentes de otros hombres. Difícilmente podría Rousseau haber anticipado el «centralismo democrático» totalitario que ciertamente se originó en su doctrina de la voluntad general, pero del que no eran conscientes ni él ni sus primeros seguidores en la Revolución francesa. Helvétius tampoco percibió la meta hacia la que, en última instancia, conduciría el camino a la tecnocracia, ni podría haberlo hecho. De igual forma, Fichte no es responsable por el romanticismo byroniano ni por el nihilismo que en cierta forma había originado. Una cosa es culpar a los pensadores y otra rastrear el desarrollo y los efectos de sus ideas una vez que se independizan. Quizá Saint-Simon sea quien más se acercó a la verdad cuando afirmó que las ideas geniales sólo tienen resultado cuando las circunstancias son

adecuadas (y con «circunstancias» se refería a todo lo que los más fieles marxistas pueden pedir en términos de relaciones de clase y estructura económica), pero, si no surge un genio, la época permanece baldía, las artes y las ciencias decaen y se produce un retroceso del que nadie puede predecir la duración o el alcance. La época que tratamos fue especialmente rica en nociones originales: transformaron nuestro mundo y las palabras en que se expresaron aún nos tocan.

[1] [Referencia a la descripción que Edmund Burke hizo de la sociedad como una «asociación [que] llega a establecerse, no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos y los muertos y los que están por nacer». «Reflections on the Revolution in France», en *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. de Paul Lanford, Oxford, 1981-¿?, vol. 8, *The French Revolution*, ed. de L. G. Mitchell, 1989, p. 147 (*Reflexiones sobre la revolución en Francia*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2010, p. 155).]

[2] Este oscuro y feroz irracionalismo, en especial en sus formas seculares —la poesía *révolté* [rebelde] y la literatura «negra»—, así como el nihilismo y el oscurantismo, igualmente feroces, de los antiliberales extremistas, ya fuera en su manifestación fascista, existencialista o anarquista, eran considerados en su época contribuciones raras del pensamiento político del siglo XIX.

[3] Vastas consecuencias que no son menos influyentes cuando constituyen una combinación malograda de lo nuevo y lo viejo, a las que se puede aplicar igualmente mal las categorías que ambos lados proveen por lo que constituyen problemas filosóficos típicos.

[4] *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en *Heines Werke*, vol. 8, ed. de Renate Fancke, Säkularausgabe, Berlín-París, 1972, libro 3, p. 228, línea 16-24 (*Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, trad. Manuel Sacristán Luzón, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 207).

[5] Si Mussolini no hubiera abandonado el marxismo, quizá Italia se habría vuelto comunista y el destino de Alemania bien podría haber sido diferente; argüir que el fracaso de la Revolución española se debe a la ausencia de un Lenin es por lo menos tan creíble como afirmar que su presencia no fue indispensable para el éxito de la revolución en que sí participó.

[6] [Henry St. John, vizconde de] Bolingbroke, *Letters on the Study and Use of History* (Cartas sobre el estudio y el uso de la historia), en *The Works of Lord Bolingbroke*, vol. 2, Londres, 1844, carta 2, p. 177. [Bolingbroke cree haber leído la afirmación en Dionisio de Halicarnaso y tiene razón (*vid. Ars rhetorica*, 11, 2), sólo que *Ars rhetorica* ya no se atribuye a Dionisio. Pseudo Dionisio atribuye su versión —*la historia es una filosofía en ejemplos*— a Tucídides, pero en realidad es una reelaboración de lo que Tucídides escribe en 1, 22, 3.]

1
La política como una ciencia descriptiva

Poco importa que los hombres sean viciosos,
siempre y cuando sean inteligentes […].
Las leyes se encargarán de todo.[1]

CLAUDE-ADRIEN HELVÉTIUS

[…] *le tribunal suprême & qui juge en dernier ressort & sans apel de tout ce qui nous est proposé, est la Raison* […].[2]

PIERRE BAYLE

En cuanto al pueblo […] son bueyes, lo que
necesitan es un yugo, un acicate y heno.[3]

FRANÇOIS MARIE AROUET DE VOLTAIRE

I

El tema central de la filosofía política es la pregunta «¿por qué debería un hombre obedecer a otro hombre o a un conjunto de hombres?» o (lo que es lo mismo si se analiza) «¿por qué debería un hombre o conjunto de hombres interferir con otros hombres?»

Por supuesto que el pensamiento político se ha ocupado de muchos otros temas, como el comportamiento real de los individuos dentro y fuera de la sociedad, sus propósitos, sus escalas de valores y sus propias creencias sobre el carácter y los objetivos de su conducta social; así como de los motivos y las causas que, lo sepan o no, afectan las vidas, las acciones, las creencias y los sentimientos de los seres humanos. Conforme se vuelve más analítico, incluye también el examen de los conceptos y las categorías involucradas en los pensamientos y las palabras de los hombres sobre sus relaciones entre sí y con sus instituciones, presentes y pasadas, reales e imaginarias, y busca elucidar nociones tales como libertad y autoridad, derechos y obligaciones, justicia y felicidad, Estado y sociedad, igualdad y opresión, normas y principios, y muchos otros términos conocidos del discurso político. En sus momentos más agudos y mejores trata con asuntos de carácter aún más general y básico, como la lógica del razonamiento o la reflexión políticos, y se pregunta cómo se emplean en la meditación sobre asuntos políticos nexos tan importantes en el pensamiento humano como «porque» y «por lo tanto», «obviamente» y «posiblemente», así como nociones del tipo «verdadero» y «falso», «convincente» e «improbable», «válido» e «inválido», en comparación con su funcionamiento en el pensamiento de los lógicos, los matemáticos, los historiadores, los

químicos, los arquitectos, los abogados o los críticos literarios.

En su sentido más amplio, el pensamiento político comprende muchos otros elementos. Se pregunta sobre la posibilidad de leyes generales que gobiernen el comportamiento humano, la viabilidad de su descubrimiento y los límites de su aplicación. En ocasiones ofrece consejos prácticos para los gobernantes y para los gobernados; en otras, explica por qué algo no forma ni debe formar parte de su jurisdicción, y prefiere discutir las relaciones de la teoría y la *praxis* políticas con otras áreas de la actividad humana, como la religión, la economía, las ciencias naturales, la ética y la ley. Aunque es fácil reconocer que el establecimiento de fronteras absolutas entre estas actividades y la pretensión de que pueden aislarse por completo y volverse objeto de disciplinas diferentes son pedantes o estúpidos, no hacer distinción alguna entre ellas, ocuparse de estos temas como ellos mismos lo indiquen, con el avance del espíritu, es un ejercicio libre del intelecto que tiene un precio muy alto. Dichos métodos pueden estimular el pensamiento, despertar la imaginación y conducir a *aperçus* interesantes y valiosos, sin embargo tienden a incrementar la gran confusión de un tema que necesita, quizá más que cualquier otro, disciplina y una cabeza fría para ser un objeto serio de estudio.

La filosofía política es lo que es y no es igual a ninguna otra forma de reflexión sobre cuestiones humanas. Sus fronteras pueden haberse difuminado y el establecimiento de barreras artificiales puede parecernos academicismo estéril, pero eso no significa que carezca de una esfera propia. En el estado actual de las cosas, me parece mucho más útil para la causa de la lucidez y la verdad intentar definir esta esfera, aunque sea de modo provisional, que pretender, como han hecho algunos, que es un campo de la epistemología o de la semántica y que no se puede decir nada útil hasta que el uso de las palabras en los argumentos políticos haya sido adecuadamente contrastado y comparado con otros usos léxicos (sin importar cuán valioso y verdaderamente revolucionario pueda resultar este análisis en las manos de un hombre de genio); o, como otros afirman, que la política es parte de un todo mayor (de la totalidad de la historia humana, la evolución material o algún orden atemporal) y sólo puede —y debe— estudiarse como parte de ese todo. Justamente porque se ha dicho tanto en favor de estos ambiciosos proyectos es que, de forma más modesta, propongo la suposición, al menos como una primera hipótesis probable, de que en el núcleo de la filosofía política propiamente dicha está el problema de la obediencia y que cuando menos es conveniente ver sus problemas tradicionales a la luz de este problema.

Plantear la pregunta de este modo es un recordatorio de la gran variedad de respuestas que tiene. ¿Por qué obedecer a este o a aquel hombre o grupo de hombres, o este decreto escrito o hablado? Porque, afirma una escuela del pensamiento, es la palabra de Dios otorgada en un texto sagrado de origen sobrenatural o porque me fue comunicada directamente a través de una revelación, o a una persona o personas (rey, sacerdote o profeta) cuya capacidad única en esos asuntos reconozco. Porque, afirman otros, el mandato de obediencia es la orden del gobernante *de facto* o de sus agentes elegidos y la ley es lo que él desee y es porque él la desea, sin importar cuáles sean sus

motivos o razones. Porque, afirman muchos pensadores metafísicos griegos, cristianos o hegelianos, el mundo fue creado, o existe sin haber sido creado, para cumplir un propósito y es sólo en términos de ese propósito que todo en él es lo que es y está en el lugar y en el momento en los que está, actúa como lo hace y recibe la acción como lo hace; de esto se sigue que, en circunstancias específicas y en formas y aspectos especiales, de un ser como yo, ubicado en mi tiempo y lugar determinados, se requiere una forma específica de obediencia a una autoridad antes que a otra, pues sólo cuando obedezca de esa forma estaré cumpliendo con mi «función» en la realización armoniosa del propósito global del universo.

De manera similar, otros metafísicos y teólogos se refieren al universo como el despliegue gradual en el tiempo de un patrón «intemporal», o a la experiencia humana como un reflejo, más o menos fragmentario o distorsionado, de una realidad «atemporal» o «suprema» que es en sí misma un sistema armónico, totalmente oculta, según algunos, de la mirada de seres finitos como los hombres, o que, según otros, se revela de manera parcial o progresiva. Los acuerdos políticos (en especial los que tienen que ver con la obediencia) son consecuencia del nivel de percepción de los hechos sociales que proporciona la profundidad del entendimiento de esta realidad. Sin embargo, también están los que afirman que debo obedecer como lo hago porque la vida sería intolerable si no se cumpliera un mínimo de mis necesidades básicas, y una forma particular de obediencia es un método absolutamente necesario, o al menos conveniente y razonable, de asegurar este mínimo necesario.

Está la famosa escuela del pensamiento que afirma, en respuesta a la misma pregunta, que existen leyes universalmente vinculantes para todos los hombres sin importar su condición, que reciben el nombre de ley natural, y que me obligan a obedecer, o bien a ser obedecido por ciertas personas, en situaciones y circunstancias concretas. Si llegara a infringir esta ley (que según Grotius ni siquiera Dios puede abrogar pues fluye de la «naturaleza “racional” —es decir, lógicamente necesaria— de las cosas» como las leyes matemáticas o físicas) frustraría mis necesidades más profundas y las de otros, desataría el caos y tendría un mal fin. Un corolario de esta idea es que estos requerimientos básicos —y las leyes que permiten satisfacerlos— necesariamente se originan en los propósitos por los que Dios o la naturaleza me creó; así, la ley natural es aquella que regula el funcionamiento armonioso de los componentes del universo, cada uno en la forma designada, concebido como un todo con propósito.

La doctrina que dicta que los seres humanos poseen ciertos derechos, sembrados en ellos por la naturaleza u otorgados por Dios o por un soberano y que estos derechos no se pueden usar mientras no exista un código legal apropiado que imponga la obediencia de unas personas a otras, mantiene una relación cercana y una ilación histórica con la visión anterior. Esta doctrina también puede formar parte de una teleología —la imagen del mundo y de la sociedad como si estuvieran compuestos por entidades con propósitos en una jerarquía «natural»— o se puede sostener de forma independiente, en cuyo caso los «derechos naturales» están determinados por necesidades que no tienen su origen en ningún propósito cósmico ostensible, sino que se pueden encontrar en todo el universo

como partes ineludibles y fundamentales del mundo natural y del sistema de causa y efecto, como creían Hobbes y Spinoza.

Existe otra doctrina, igualmente famosa, que afirma que tengo la obligación de obedecer a mi rey o a mi gobierno porque he prometido por libre voluntad, u otros han prometido por mí, que obedeceré o seré obedecido de acuerdo con ciertas normas, explícitas o implícitas; en consecuencia, no hacerlo equivaldría a retirar mi compromiso y eso contraviene la ley moral que existe de forma independiente a mis compromisos. Existen muchas otras respuestas que cuentan con el respaldo de una larga tradición de pensamiento y acción. Obedezco porque estoy condicionado a obedecer como lo hago por presión social, por el entorno físico, por la educación, por causas materiales, por una combinación de ellos o por todos los anteriores. Obedezco porque es lo correcto, e identifico lo que es correcto gracias a la intuición directa o a un sentido moral. Obedezco porque la voluntad general me obliga a hacerlo. Obedezco porque la obediencia me conducirá a la felicidad personal, o a la felicidad mayor del mayor número de personas en mi sociedad, en Europa, o en el mundo. Obedezco porque al hacerlo cumplo en mi persona con las «exigencias» del espíritu del mundo o con el destino histórico de mi Iglesia, nación o clase. Obedezco porque el magnetismo de mi líder me hipnotiza. Obedezco porque «se lo debo» a mi familia o a mis amigos. Obedezco porque siempre lo he hecho, porque es un hábito, o una tradición, a la que me adscribo. Obedezco porque deseo hacerlo y dejaré de obedecer cuando lo desee. Obedezco por razones que puedo sentir mas no expresar.

Todas estas famosas doctrinas históricas, que aquí se presentan de forma sobresimplificada —casi como una caricatura benthamita—, comparten como característica que responden a una misma pregunta fundamental: «¿por qué los hombres deben obedecer como, de hecho, lo hacen?» Algunas también responden a la pregunta: «¿qué hace que los hombres obedezcan como lo hacen?», otras no. Sin embargo, las respuestas a la primera pregunta no necesariamente son respuestas a la segunda, ni forman parte de sus respuestas; su *raison d'être* es que son respuestas a la primera, la pregunta «normativa»: «¿por qué deben obedecer los hombres?» Si la pregunta no se hubiera presentado de esta manera en primer lugar, las respuestas y las batallas alrededor de ella (que constituyen una gran parte de la historia del pensamiento humano y de la civilización) difícilmente tendrían su forma actual; de allí el carácter único de su importancia.

He calificado de normativa a esta pregunta, es decir, requiere una respuesta del tipo «debería» o «tendría que» y no una descriptiva, es decir, que se pueda contestar con «*x* es» o «*x* hace esto o aquello»; sin embargo, esta distinción, tan profundamente arraigada en la actualidad como para que no necesite desarrollarse, apenas y era perceptible antes de la mitad del siglo XVIII. Este hecho tiene una importancia crucial, pues descansa en un supuesto que era universal, tácito y que apenas se cuestionó en los siglos anteriores a Kant, a saber, que todas las preguntas genuinas deben ser sobre cuestiones de hecho: preguntas sobre lo que es o fue o será o puede ser, y sobre nada más. Pues si no se refieren al contenido del mundo, ¿a qué podrían referirse? Las eternas preguntas que

ocupaban a los grandes pensadores (¿cómo se creó el mundo?, ¿de qué está hecho?, ¿qué leyes lo gobiernan?, ¿tiene un propósito?, ¿de existir, cuál es el propósito de los hombres en él?, ¿qué es bueno, qué es permanente?, ¿qué es real y qué es falso?, ¿existe Dios?, ¿cómo se le puede conocer?, ¿cuál es la mejor forma de vivir?, ¿cómo saber si las respuestas descubiertas son las correctas para una pregunta?, ¿de qué forma se pueden saber cuáles son los criterios de verdad y error en el pensamiento, o de correcto e incorrecto en la acción?), todas esas preguntas se consideraban, a veces sí, a veces no, similares entre sí porque eran cuestionamientos sobre la naturaleza de las cosas en el mundo; más aún, se consideraba que en última instancia pertenecían al mismo tipo que preguntas tan obviamente fácticas como: ¿a qué distancia queda París de Londres?, ¿hace cuánto murió César?, ¿cuál es la composición química del agua?, ¿dónde estabas ayer?, ¿cuáles son los medios más efectivos para volverse rico, feliz o sabio?

Algunas de esas preguntas parecían más fáciles de resolver que otras. Cualquiera que estuviera bien informado podía decir cuál era la distancia entre dos pueblos, o indicar a alguien cómo contestar por sí mismo o cómo cotejar la veracidad de las respuestas de otros. Se requería más conocimiento y mayores habilidades técnicas para analizar la composición química del agua; quizá más aún para descubrir la manera en que uno mismo o su comunidad podría prosperar; y sólo los grandes sabios, provistos de un rango de conocimiento amplísimo y de dones morales e intelectuales excepcionales, quizá de facultades especiales («perspicacia», «profundidad», «intuición», «genio especulativo» y otras similares), eran apenas capaces de vislumbrar las respuestas a los grandes y oscuros problemas sobre la vida y la muerte, sobre la vocación del hombre, sobre los verdaderos propósitos de la sociedad, sobre la verdad y los errores en el pensamiento y las metas correctas o incorrectas de la acción: las grandes preguntas que habían atormentado a las personas contemplativas de cada generación. Sin embargo, no importa cuán inalcanzable fuera el rango de conocimiento necesario, o cuán extrañas las facultades especiales sin las que estas verdades cruciales permanecerían por siempre cubiertas por un velo de oscuridad, se creía que la tarea era en esencia similar a la de cualquier otra pregunta fáctica, no importa cuán humilde fuera. Las preguntas en sí mismas eran más o menos comprensibles para cualquier mente con un sesgo inquisitivo; las respuestas podían resultar increíblemente difíciles de obtener, pero los datos necesarios para llegar a ellas existían en algún lado: en la mente de Dios o en los misteriosos arcanos de la naturaleza física o de alguna región secreta a la que sólo tenía acceso un pequeño número de seres privilegiados (profetas o sabios); o quizá, después de todo, se las podía descubrir gracias a una labor sistemática y coordinada que se llevara a cabo según los principios de una u otra disciplina (las matemáticas, la teología o la metafísica, por decir algo) o quizá de alguna ciencia empírica.

Sin importar cuán grandes fueran los desacuerdos sobre la posibilidad de alcanzar este conocimiento o sobre los métodos correctos de investigación, un supuesto común subyace en toda la discusión: no importa el grado de complejidad de un acertijo, siempre que sea genuino y no una simple forma de confusión mental o verbal, su respuesta —la única respuesta verdadera— se encontraba en una región que era, en principio,

alcanzable, si no para los hombres, para los ángeles y si no para los ángeles, para Dios (o para la entidad omnisciente a la que apelaran los ateos, los deístas o los panteístas). Este supuesto implica que toda pregunta genuina es genuina en la medida en que se le puede dar una respuesta genuina; para ser «objetivamente verdadera» la respuesta debe estar conformada por hechos (o patrones de cosas o personas u otras entidades), mismos que son lo que son independientemente de los pensamientos, dudas o preguntas que haya sobre ellos. En el peor de los casos, al no ser más que criaturas finitas, falibles e imperfectas, es posible que estemos condenados a la ignorancia eterna de los asuntos más esenciales; no obstante, en principio debe ser posible conocer las respuestas, incluso cuando nunca las conozcamos; las soluciones existen, por decirlo de algún modo, «allá afuera» en regiones desconocidas, aunque nunca podamos verlas: si no, ¿sobre *qué* estamos preguntando? ¿Qué limita nuestro conocimiento? ¿Qué le falta?

Por siglos, de hecho desde que los griegos lo plantearon por primera vez, todo giró en torno a la forma de estar seguros del lugar en donde reside la sabiduría verdadera; y la sabiduría, sin importar cómo se obtuviera (ya sea gracias al aprendizaje, la revelación o a un genio innato para obtener la verdad), estriba, antes que nada, en la comprensión de la naturaleza del mundo (los hechos verdaderos) y del lugar del hombre (y sus posibilidades) en él. Aquel que poseía dicho conocimiento era visto con esperanza y admiración y se le colocaba en un lugar más alto que el de los conquistadores y los héroes, pues era el único que tenía las llaves del reino, que podía decir a los hombres cómo vivir, qué hacer y cuál sería su destino. Fueran humanos o divinos (Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles; los sabios estoicos y epicúreos; Moisés, Buda y Jesús, Mahoma, sus apóstoles; y, en tiempos más recientes, Bacon o Descartes, Leibniz o Newton y sus discípulos), conocían los hechos verdaderos.

Era como la búsqueda de la piedra filosofal en los asuntos espirituales y materiales. No existía consenso alguno sobre el lugar en donde debía encontrarse al experto: algunos lo buscaron en la Iglesia, otros en la conciencia individual; unos en la intuición metafísica, otros en el corazón sencillo del hombre «natural»; algunos en los cálculos de los matemáticos y otros más en el laboratorio, en la sabiduría material o en la visión de los místicos. El sabio, el hombre que sabía, podía, al menos en principio, existir en algún lugar; si sus opiniones eran verdaderas, entonces las de sus adversarios necesariamente eran falsas, en nada menos que en lo que más importa, y merecían ser exterminadas por cualquier medio posible.

La mayoría de las grandes controversias de los siglos XVII y XVIII entre católicos y protestantes, teístas y escépticos, deístas y ateos, intuicionistas y empiristas (así como en el interior de estos grupos) tienen su origen en las diferencias de opinión sobre el lugar en donde reside el conocimiento verdadero. La sabiduría política era ante todo una cuestión de pericia, de habilidad, del método apropiado para adquirir y aplicar la información pertinente. Los jesuitas, por ejemplo, pensaban que la Iglesia católica era la única capaz de dar una respuesta verdadera sobre si era correcto obedecer a un gobierno o a un soberano, pues provenía de una pregunta mayor sobre las razones por las que se creó al hombre, quién lo creó y con qué propósito, así como sobre cuáles eran sus obligaciones

en un punto dado de su carrera histórica; y que sólo aquellos que poseían un conocimiento experto en esta área del saber humano eran capaces de responder a estas preguntas, que eran preguntas de hecho teológico; en este caso personas designadas por la divinidad que, en virtud de su oficio sagrado, estaban dotadas con un conocimiento especial, que habían heredado de sus predecesores, así como con poderes únicos para discernir cuál era la verdad en estos asuntos.

En contra de esto, varias sectas protestantes afirmaban que las soluciones adecuadas no estaban confinadas en las mentes de un grupo de expertos, relacionados entre sí por una tradición histórica continua, sino que podían descubrirse en el corazón de cualquier cristiano que estuviera en sintonía con la voz de Dios. Bossuet planteaba que las tradiciones nacionales jugaban un papel importante en lograr el estado mental en que Dios había otorgado a hombres de varios países y con formas de vida distintas una visión de los hechos verdaderos del caso —cada una bajo la luz particular con que su tradición irradiaba la verdad central única—, y que en todo caso las voluntades y acciones de los monarcas individuales eran mejores indicadores, en virtud de las funciones particulares con que Dios los había investido, de la voluntad divina que los pronunciamientos de los expertos teológicos al servicio del papa.[4] Por su parte, Spinoza suponía que solamente los seres humanos individuales tenían voluntades y propósitos, mientras que el universo como un todo, al no ser una persona, carecía de ellos; tampoco se lo había creado para servir a los propósitos de Dios, pues no existe ningún creador personal y, por lo tanto, ninguna táctica divina, conocible o inescrutable. No obstante, al estar dotados de razón, los hombres pueden percibir de inmediato las conexiones que unen todo lo que existe en el mundo, siempre y cuando la ejerciten pacientemente y no permitan que las pasiones la oscurezcan. Se dice que estas conexiones son «necesarias» porque su percepción no sólo implica estar frente a frente con lo que hay, sino entender por qué todo es necesariamente como es y está en donde está en relación con todo lo demás (no sólo parece serlo, sino que realmente lo es). Si alguien deseaba saber a quién debía obedecer y cuándo, en qué circunstancias y por qué, eso se podía descubrir —como todo— al examinar los hechos a la luz de la razón. Entonces, la facultad a través de la cual nos convencemos de las verdades aritméticas o geométricas y con la que nos damos cuenta no sólo de que 2 + 2 = 4 sino de que no podría ser de otra manera, también resolvería otras preguntas, como «¿cuál es la vida de la razón?» y, *eo ipso*, qué papel juega la obediencia en ella.

Al igual que la física, la política se ocupaba de descubrir las relaciones necesarias entre los elementos que componen el universo; los métodos teológicos que desdeñaban el uso de la lógica y el raciocinio en el mundo de la experiencia ya habían provocado errores que hubiera sido posible evitar. Es una investigación fáctica y ciertamente no debe realizarse a través de la simple observación empírica y la consecuente generalización precaria, sino con el arma superior del raciocinio, mismo que garantiza los axiomas de donde se obtienen las verdades matemáticas. Grotius pensaba que así, mediante la combinación de la investigación racional con las tradiciones latina, medieval e incluso bíblica, era posible encontrar las razones para obedecer en la existencia de una

ley natural (un conjunto de axiomas: reglas), intemporal y vinculante para todos los hombres, que en ciertos periodos podía bien olvidarse, entenderse mal o violarse. No obstante, sin importar si estos axiomas se obedecían o no, existían «objetivamente», de manera independiente al pensamiento humano; de esto se seguía que la obligación de la legislación era hacer que la existencia de la ley natural fuera indudablemente clara para las naciones y, en especial, para aquellos que las gobiernan. Una vez que se reconociera la existencia de esta ley, las razones para obedecerla no necesitarían demostración alguna. Grotius, es más, Althusius, Pufendorf y todos los grandes teóricos de la ley natural, católicos y protestantes, escribían como si fuera autoevidente que las normas políticas y los derechos y obligaciones que fluían de esta ley eran ingredientes del mundo tan reales como cualquier otro. Lo único necesario es el poder para descubrir su existencia, y la descripción definitiva y llena de autoridad por parte de expertos confiables: así como los físicos y los matemáticos buscaban definir y describir las relaciones de las entidades en el mundo físico (lo que proveería un vasto desarrollo de la vida material gracias a los inventos y a la explotación de la naturaleza), así los juristas y los pensadores políticos debían ocuparse de definir y describir el inmobiliario de su mundo político-legal. La sentencia «asesinar es malo» (o «todo hombre tiene derecho a defender su vida de un ataque») es una proposición sobre el mundo tan cierta como «la tierra es redonda»; si el descubrimiento y la demostración de esta última transformó la navegación y los descubrimientos geográficos y permitió así mantener las necesidades y las comodidades de la existencia material, no existe razón alguna para que el establecimiento de normas políticas sobre una base igualmente segura y racional no transforme las vidas sociales de los hombres y de las sociedades de manera similar. Hay que buscar siempre los hechos. Los hechos son lo que son y cuando se descubre una verdad sobre ellos, debe formularse de manera clara. Esto es lo único que nos protegerá de los anteriores errores garrafales que se cometieron por ignorancia o vanidad. En el mejor de los casos la aplicación del nuevo conocimiento abrirá nuevos y ricos reinos para nuestro uso y disfrute; el conocimiento físico nos asegura satisfacciones físicas, el conocimiento de los hechos morales y políticos, la felicidad moral y política sobre la tierra y recompensas en el cielo. Hechos: el conocimiento generalizado que proviene de ellos; exactitud, es todo.

Lo anterior ciertamente parecía ser una consecuencia natural de la noción misma de que las preguntas sobre moral y política eran genuinas, como sin duda lo eran; pues, si esto era así, sus respuestas sólo podían encontrarse mediante el uso de las técnicas de descubrimiento propias de ellas. Ya hemos dicho que no había acuerdo sobre cuáles eran esas técnicas: los tomistas y los jesuitas no estaban de acuerdo con los seguidores de Occam y Jansen sobre el grado de confianza que debía ponerse en el racionalismo aristotélico expuesto por la doctrina de la Iglesia, y menos aún con los calvinistas o los luteranos en cuanto a la interpretación tradicional —en contraposición con la inspiración literal— de las sagradas escrituras. Sin embargo, estaban de acuerdo en la premisa principal, que es el origen de toda demostración verdadera: los primeros axiomas (no demostrados e imposibles de demostrar) se sustentan, en última instancia, en la profesión de fe en la palabra de Dios, como la revelan las sagradas escrituras con las que un

espíritu propiamente iluminado —una persona propiamente instruida— de forma «natural» y voluntaria expresa su conformidad. Mientras que Descartes, Grotius o Leibniz y, en ocasiones, cuando se refería a los fundamentos de la moral y la obligación política, también Locke, hablaban de un cierto tipo de entendimiento intuitivo de las conexiones racionales («necesidades» que hacían que el universo se mantuviera unido y se comportara como lo hacía); había otros más (espíritus sumamente audaces como Maquiavelo y Hobbes) que se atrevían a ignorar las implicaciones teológicas y sugerían que, como a fin de cuentas las respuestas se relacionaban principalmente con el bienestar del hombre en el mundo, no se podían obtener a través de la fe ni gracias a un entendimiento especial, sino de manera empírica; es decir, al utilizar las facultades de percepción sensorial que poseemos para la inspección del comportamiento real de los individuos y las comunidades, junto con el conocimiento sobre las pasiones que los mueven obtenido mediante la introspección y la imaginación (y en el caso de Hobbes, como evidencia deducida del discurso de los físicos); y que nada más era necesario para obtener suficiente conocimiento (tan seguro como puede llegar a ser esa información) sobre la forma en que suceden las cosas y sobre el camino correcto para un individuo racional que sabe lo que quiere y observa cómo le ha ido a otros en el pasado y el presente.

Es natural que divergencias tan grandes en cuanto a la naturaleza del hombre y del mundo y, sobre todo, en cuanto a la forma correcta de buscar las respuestas a problemas del comportamiento, causaran polémicas tan violentas e, incluso, guerras largas y encarnizadas, y provocaran divisiones profundas y permanentes en Europa. Sin embargo, para nosotros el aspecto más importante de esta situación no está en los desacuerdos; por el contrario, reside en aquello en lo que incluso los más aguerridos enemigos parecían convenir: la base común que hacía posible la polémica. Esta base es la idea de que todo conocimiento verdadero es descriptivo y su validez depende de su correspondencia con «hechos» que existen de forma objetiva.

Sólo el conocimiento es capaz de satisfacer por completo la ignorancia, la curiosidad y la duda. El conocimiento —la suposición parecería verosímil— debe tomar la forma de proposiciones verdaderas sobre el mundo real; más aún, si el mundo era un sistema armonioso —suponer lo opuesto era «contrario a la razón»—, las proposiciones también debían conformar un sistema armonioso y poder inferirse unas de otras (al menos una mente omnisciente podría hacerlo), sin importar por cuál se comenzara. Eso era precisamente lo que creían los racionalistas del siglo XVII y sus sucesores en el XVIII. La reina de las ciencias en esa era de la razón (las matemáticas) afirmaba tener la capacidad de lograr esta gran síntesis; afirmaba registrar las «necesidades» reales: las relaciones objetivas que constituyen la estructura de la realidad, de la que los sentidos sólo muestran una imagen difusa, caprichosamente coloreada y continuamente engañosa. Toda investigación humana ambicionaba describir la realidad. Una verdadera explicación de las cosas que realmente mereciera ese nombre debería, en primer lugar, ser completamente inteligible: expresarse con una claridad diáfana; es decir, debía poder definirse a partir de los constituyentes últimos del mundo, mismos que un ser racional puede inspeccionar

directamente y, al ser simple —es decir, analizarla más sería imposible—, sería incapaz de engañar o inducir al error. En segundo lugar, debía ser comprobable y no estar compuesta ni por axiomas tan autoevidentes que negarlos o dudar de ellos sería un síntoma de incapacidad mental o de locura, o estar compuesta por proposiciones que sean deducibles de esos axiomas a partir de leyes reconocidas universalmente como las leyes del pensamiento en cuanto tal: los criterios de la reflexión racional. En tercer lugar, debía ser integral: estar compuesta de proposiciones generales y necesarias e igualmente aplicables a todos los reinos de la investigación; capaces de guiar a la mente de un punto en el sistema a cualquier otro por pasos de rigor lógico cuya validez sea incuestionable.

Por su falta de precisión, rigor y método, el empirismo no pasaba una prueba con estos criterios; en el mejor de los casos era una colección de impresiones sueltas y reglas prácticas, que carecía de exactitud y relación lógica, y que no podía reflejar la naturaleza de una realidad sistemática y armoniosa; cuando mucho era un primer acercamiento a sus aspectos no esenciales, fugaces y superficiales. La teología y la metafísica escolástica relacionada con ella usaban términos que, una vez analizados, no lograban corresponderse con nada en el reino de la razón; en el mejor de los casos, probaban que no eran sino retórica solemne, poesía o mitología y, en el peor, verborrea vacía, y cuando sus aserciones eran inteligibles continuamente demostraban ser falsas. Mientras que el misticismo apenas si balbuceaba de forma incoherente sobre lo inefable: sus conocimientos no podían incorporarse al discurso racional. Tampoco la historia, al carecer de definiciones, pruebas, leyes demostrables de validez universal, lograba ser una ciencia y no arrojaba ninguna verdad segura. Las preguntas centrales de la ética y la política, cuyo carácter crucial era mayor que el de cualquier otra, debían poder responderse de manera tan certera como las de la física. La suposición de que, en los grandes asuntos morales, la verdad última era menos alcanzable que en esferas como la astronomía o la química era impensable: contraria a toda razón.

II

El conocimiento como virtud es una de las doctrinas humanas más antiguas. Ha dominado el pensamiento filosófico occidental desde Platón hasta nuestros días, y no se cuestionó de forma seria hasta épocas relativamente recientes. Podía no haber consenso sobre qué es la virtud y qué el conocimiento, pero la proposición que los unía no se cuestionaba. No obstante hay una paradoja en esto: ¿por qué el conocimiento (de la fauna de Asia Central o de geometría estereoscópica) haría moralmente bueno a un hombre, no digamos sería idéntico a dicha bondad? Entre más sepa alguien, mejor podrá llevar a cabo sus planes malvados: ¿acaso es indudable que un mayor número de criminales son cultos y no tontos bondadosos? No obstante, de acuerdo con la tradición central del pensamiento europeo, esta opinión es superficial y engañosa, tan vulgar y falsa como el corolario de que la virtud no siempre paga. El bien es lo único capaz de satisfacer mi naturaleza racional, la cual busca la felicidad, la verdad, la realidad; pues

esto es a lo que nos referimos con *bien*. Todos los hombres buscan esos fines, no pueden evitarlo; conseguirlos depende directamente de saber cómo buscarlos. El criminal también los busca, pero supone erróneamente, contra las reglas de la moral, que los conseguirá causando sufrimiento a otros. Erróneamente porque un hombre sólo puede conseguir lo que su naturaleza busca cuando obedece las reglas. Esto se debe a que las reglas mismas fluyen de la naturaleza de las cosas: entender la naturaleza de la realidad es entender la razón de estas normas y de estos principios morales absolutos, desobedecerlos es oponerse a la naturaleza de las cosas y, en consecuencia, causar un conflicto interno inevitable, frustración y miseria. Para obtener lo que uno desea, es necesario conocer la verdad sobre uno mismo y sobre el mundo en que se vive: este conocimiento alterará de forma inevitable, conforme uno se entienda a sí mismo y al mundo de forma más profunda, nuestros deseos: sólo la omnisciencia puede garantizar que lo que uno desea esté en absoluta concordancia con la naturaleza del mundo y de uno mismo como parte de él. Si alguien desprecia el conocimiento que posee (o no lo busca) será inevitablemente castigado, pues al final la realidad lo destruirá. Los fines no se eligen libremente sino que son dados, pues la naturaleza de alguien es lo que es y sólo el conocimiento racional de la naturaleza de las cosas puede decir qué es lo que lo satisfará (es decir, lo que es verdaderamente bueno): sólo el conocimiento verdadero es capaz de responder preguntas, cumplir deseos, de decirme por qué soy como soy y qué debo hacer y ser para cumplir mi verdadera función; cumplirla es realizarse, ser sabio, feliz y bueno, pues al final todas estas características se unen.

La física, la astronomía, la química y la óptica eran ciencias verdaderas porque describían la composición y el movimiento de los cuerpos en el espacio en una forma tal que satisfacía el nuevo estándar de conocimiento. Las ciencias matemáticas eran el paradigma del conocimiento racional. Las preguntas decisivas sobre el comportamiento humano (moral, político, legal) debían estar sujetas a la misma disciplina excepcional. La ciencia física describía el mundo de la materia, debían crearse ciencias de la jurisprudencia, la ética y la política que describieran y explicaran el mundo del espíritu. En algún lugar debían existir entidades «atomistas» legales, morales y políticas perceptibles, cuyas propiedades y comportamiento serían identificados, descritos y explicados por las nuevas ciencias; es decir, los clasificarían a partir de las leyes que obedecen y que se perciben gracias a la razón. En el contexto de las nuevas ciencias de los siglos XVII y XVIII, éste era un ideal perfectamente razonable: la psicología, la antropología, la filología, la sociología y la economía le deben sus orígenes. El triunfo de una actividad solía estimular, con resultados valiosos, la creación de disciplinas similares en otras áreas.

Lo anterior ocurría en las ciencias humanas descriptivas; sin embargo, la ética y la política tenían un rasgo singular, en realidad no se cuestionan sobre lo que existe en el mundo, sino sobre lo que debe o debería existir: qué debo hacer, por qué *debería* obedecer. ¿Qué clase de objetos en el mundo podrían corresponderse con las respuestas de esas preguntas? Las proposiciones de la física describían —o al menos eso se creía— eventos o cuerpos que en principio eran asequibles para alguna facultad humana: la

intuición racional o los sentidos, dependiendo de si uno se adhería a la doctrina racionalista o empírica. Sin importar cuán erróneo fuera, se consideraba que las proposiciones de la geometría describían las propiedades de un receptáculo real llamado espacio. Las proposiciones de la historia, la geografía, la geología y la botánica describían —o afirmaban que lo hacían, sin importar cuán insuficiente resultara esta aseveración a los ojos de los cartesianos— el comportamiento de los hombres en el espacio y el tiempo, la composición de la tierra y del agua, el comportamiento de las plantas y los minerales. Sin embargo, cuando las aserciones éticas y políticas tomaban formas normativas (cuando hablaban en términos de «deber ser» y «debería», y consideraban que un cierto carácter o acción era digno de ser imitado o evitado), ¿qué entidades en el mundo exterior (o mental) pretendían describir? ¿Acaso el mundo, además de hombres, cosas y relaciones («contingentes» y «necesarias»), además de «sustancias» particulares y de sus «atributos» y «modos», contiene como ingredientes objetivos «valores deontológicos» también?¿«Hechos de deber» así como «hechos de ser»? ¿Obligaciones y deberes que llaman con señas, o a gritos, a los hombres, reclamando autoritariamente su cumplimiento; y sus contrarios (crímenes y pecados no cometidos) que aterrorizan a los hombres para que huyan o piden a gritos su supresión? No obstante, ¿qué eran los derechos «objetivos», si no estas aseveraciones o demandas que flotan en un reino ético? ¿Qué eran los correlativos objetivos de las respuestas correctas a la pregunta «¿por qué debo obedecer al rey?», si no principios éticos o políticos objetivos y normas de este extraño tipo, que habitaban el mundo junto con los hombres, los árboles y las mesas (metas objetivas, propósitos innatos e ideales que disfrutan de un estatus independiente propio y ejercen su influencia: un llamado compulsivo a seres humanos normalmente sensibles, similar a la atracción y repulsión mucho más crudas y sensuales que las personas o cosas ejercen sobre sus sentidos, mentes y emociones)?

No fue sino hasta avanzado el siglo XVIII que la idea de que todas las preguntas genuinas (por lo tanto también las preguntas «normativas») debían poder responderse con aserciones descriptivas, verificables a partir de la existencia de entidades apropiadas en el mundo, comenzó a ser remplazada por la comprensión incipiente de que ciertas preguntas (sobre lo que los hombres deben ser o hacer) podían ser lógicamente distintas de las preguntas de hecho; y que, en principio, los métodos para obtener esas respuestas no eran como los de las investigaciones científicas, viajes de descubrimiento, sin importar cuán extrañas y únicas fueran.

Era posible que no todas las preguntas implicaran la búsqueda de algún tipo de tesoro oculto que, por así decirlo, existiera en un lugar destinado sólo para él, sin importar si algún día llega a descubrirse. No toda pregunta era una pregunta de hecho: las aserciones normativas no eran descriptivas y, si se las calificaba de verdaderas o falsas, eso no implicaba que en algún lugar (en la naturaleza, en el corazón humano o en la mente de Dios) existiera un objetivo análogo que aún pasa desapercibido. No obstante, durante el periodo del que nos ocupamos, la paradoja aún no había surgido; el gran modelo mecánico dominaba al pensamiento en todos los temas. Los grandes físicos —en especial Newton— habían creado un conjunto claro y coherente de generalizaciones que

describían y vaticinaban el comportamiento del mundo físico con una precisión y amplitud sin precedentes hasta ese momento. Contra esto, los teólogos podían afirmar que se habían realizado falsas inferencias metafísicas a partir de las nuevas ciencias, que tomaban la forma del materialismo, el ateísmo o cualquier otra heterodoxia, pero, sin importar lo que se pensara de sus miedos, advertencias y ataques directos, la victoria seguía siendo una victoria. Lo que se había descubierto no podía volver a ocultarse. El nuevo conocimiento había posibilitado lo que antes resultaba imposible: inventar y descubrir cosas que transformaran la vida humana en cualquier esfera. Las implicaciones teológicas podían ser arriesgadas, pero nada triunfa como el éxito, y la comprobación de los nuevos métodos se encontraba en los grandes logros, reconocidos universalmente, que habían posibilitado.

Puede ser que haya excelentes razones metafísicas o teológicas para suponer que Dios creó el mundo en siete días; que lo dividió en tipos naturales —es decir, mutuamente aislados, incombinables— y asignó un propósito o fin particular a cada uno de ellos, y que el mundo representa el desenvolvimiento gradual del patrón en la gran alfombra universal, en donde cada elemento natural, en busca del propósito prescrito que su creador le implantó, representa un elemento indispensable para el diseño general. Puede ser también que los seres humanos sólo sean capaces de lograr la felicidad total mediante una sensación de autorrealización libre y sin obstáculos, que a su vez depende de que estén en armonía con el gran diseño del universo, y que la aumente, sin importar cuán tenue sea, la percepción de este diseño y de nuestro lugar en él, misma que nos provee una facultad interna que Dios implantó en nosotros; esa percepción evita que nos lancemos contra el cumplimiento de nuestra tarea, aunque sea por mero interés hedonista, pues esta empresa acabaría en frustración y miseria, ya que el universo es más fuerte que los individuos en él. Todo lo anterior puede ser completamente cierto y se puede admirar la forma en que fue expuesto por la bella prosa de predicadores elocuentes y persuasivos como el obispo Joseph Butler y el arzobispo François Fénelon, o en los versos filosóficos, bien forjados e igualmente sensibles, de Pope y sus imitadores; sin embargo, la simple creencia en la existencia de un diseño o patrón o la convicción de que Dios no sería tan cruel como para no otorgar al hombre la facultad para detectarlo, no provee una respuesta específica a las interrogantes de quienes buscan la verdad moral y política; ni da el grado de certeza moral que los más envidiables entre los físicos o matemáticos, y cada vez con mayor frecuencia entre los astrónomos o los químicos, e incluso entre los biólogos, pueden reclamar para sí con base en los logros concretos de sus ciencias (las predicciones certeras, la verificación de los cálculos con la observación).

¿Sería capaz este método nuevo, victorioso e infalible de arrojar resultados tan certeros y revolucionarios en los reinos de la moral y la vida social? En cada época suele haber una rama particular de investigación cuyo éxito es tan espectacular como para convertirla, de momento, en un modelo para las actividades relativamente menos progresivas de su tiempo. La multiplicidad y el carácter contradictorio de las respuestas al problema que, a fin de cuentas, era el más serio de todos los humanos (cómo vivir, cómo organizar la vida comunal), así como la confusión, la insensatez y el dogmatismo fanático

que, como resultado, se imponían junto con la injusticia y la miseria resultantes, se habían convertido en un escándalo grave y cada vez mayor ante los ojos de hombres que, con justa razón, se sentían orgullosos del rápido desarrollo de su conocimiento en otras áreas. La poderosa corriente de la razón, que había limpiado la basura acumulada durante la Edad Media en el establo de Augías del conocimiento natural, debía dirigirse ahora al campo de la vida social. La razón era indivisible: lo mismo que había logrado alejar a las fuerzas de la oscuridad del reino de las ciencias naturales, sería capaz de solucionar, con la suficiente energía, aplicación y genio, los problemas de la política de una vez por todas; esta opinión creció con el avance del siglo XVIII. Ahora todos los problemas eran obsoletos o residuos insignificantes de la ciega escolástica; de lo contrario, sería posible expresarlos en términos claros y se podrían solucionar de una vez por todas con el método científico.

El modelo mecánico de naturaleza que Newton había propuesto fascinó a todo el mundo instruido como ninguna otra construcción volvería a hacerlo, ni siquiera los universos de Darwin, Marx o Freud. No sólo afectó los modos conscientes de sentimiento y pensamiento en su época, sino los semiconscientes y los inconscientes, hasta que la lengua común adquirió nuevas metáforas —tomadas de las hipótesis mecánicas y gravitacionales— que dejaron de percibirse como tales y se volvieron parte intrínseca del habla; uno de los indicadores más certeros de la transformación de toda una mentalidad en una sociedad. Las antiguas verdades dogmáticas sobre la naturaleza del universo y sus propósitos, así como sobre el papel que el hombre jugaba en él, eran claramente incompatibles con los descubrimientos de la nueva ciencia. Estaba claro quién resultaría victorioso: «le tribunal suprême & qui juge en dernier ressort & sans apel de tout ce qui nous est proposé, est la Raison».[5] Las famosas palabras de Bayle se convirtieron en el grito de guerra de todo un siglo. O el mundo había sido creado en siete días o no lo había sido; o los hombres poseían un alma inmortal, una chispa del fuego divino que se uniría con su origen después de la muerte de su morada corpórea —pues son entidades que no están sujetas a las leyes que gobiernan la materia en el espacio—, o no existía cosa tal; o los hombres estaban provistos de facultades espirituales especiales que les proporcionaban conocimiento de un mundo más real que el escenario terrestre de nuestras vidas cotidianas —y si no conocimiento, al menos un presentimiento de él—, o no lo estaban; o los hombres eran seres caídos, débiles, malvados y ciegos, sólo capaces de crear algo que tuviera algún valor duradero ayudados por la gracia de Dios, ya sea en manos de la Iglesia o por contacto directo con él, pero nunca sólo gracias a sus esfuerzos, o esto carecía de sentido y, si se le consideraba bien, era ininteligible; o la única forma de descubrir la diferencia entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, era entender qué papel debían representar los hombres en el gran drama de la existencia, concebido y ejecutado en la mente intemporal del divino dramaturgo, y transmitido a través de mitos y parábolas, así como de revelación directa y de aquellas evidencias que se podían cosechar gracias a la observación de la naturaleza que llevaban a cabo sabios con los ojos de la mente abiertos a atisbos del infinito, o bastaba con concebir la naturaleza como un conjunto de eventos que ocurren en patrones repetitivos, que la

observación paciente, ayudada por la experimentación y las conjeturas inspiradas, podían desplegar. Este conocimiento natural, sistematizado en la manera precisa que recientemente habían posibilitado los avances en las matemáticas, tomaría la forma de leyes que permitirían predecir el futuro, resumir el presente y reconstruir el pasado: un cuadro en que el cuerpo humano y sus sensaciones obedecían leyes mecánicas y no jugaban papel único alguno en ningún proceso irreversible, no repetitivo y lleno de propósito al que un creador omnipotente hubiera dado valor o significado. Era imposible que ambos conjuntos de valores fueran ciertos, y aquellos que intentaron, como Descartes y sus seguidores (sin excluir a Leibniz), conciliarlos cayeron en oscuridades e inconsistencias que las épocas posteriores no dudaron en exponer.

Newton escapó de esto en buena medida porque no había exigido la existencia de vínculos lógicos entre sus especulaciones teológicas y sus teorías físicas. Se hicieron esfuerzos para llegar a un acuerdo razonable; quizá uno podía poner a prueba la infalibilidad de la inspiración literal de la Biblia o de sus expositores autorizados sin negar de manera tajante principios centrales de la teología atanasiana como el pecado original, la posibilidad de condenación eterna o la diferencia absoluta del alma inmaterial y el cuerpo material (y su misteriosa unión), o en todo caso no poner demasiado énfasis en ellos. Quizá uno podría, sin negar realmente esas creencias, dejarlas caer en las sombras y enfatizar los aspectos positivos y optimistas de la teología racional cristiana que ofrecieran menos resistencia al nuevo panorama científico, en especial si sus contornos no estaban del todo definidos. La lengua principal con que Dios hablaba a sus criaturas era la naturaleza y no la revelación verbal directa; la mejor manera de distinguir sus propósitos era el estudio de sus obras, que constituyen todo lo que nos rodea, y atender los mandatos de la voz de Dios en nuestro interior, dos fuentes de conocimiento que, si se interpretan correctamente, nunca podrían darnos respuestas distintas. Las ciencias pueden decirnos *cómo* suceden las cosas, pero nunca podrán decirnos *por qué* (con qué propósito, en favor de qué fin último) se hizo que funcionaran como lo hacen; y mientras no sepamos esto, estamos condenados por siempre a ser los juguetes ciegos de fuerzas cuya necesidad no entendemos, aunque siempre han estado a nuestra disposición, tanto en nuestro interior como afuera de nosotros; una fuente sobrenatural de luz (que revela el propósito divino y su relación con nuestras facultades, así como con las propiedades de las bestias, las plantas y los objetos inanimados), misma que, si tan sólo no cerráramos, en contra de toda lógica, nuestros ojos a ella, aumentaría de forma inconmensurable la información dispersa e inconexa proporcionada por los sentidos y por la razón deductiva, y que nunca se opone a ella.

Este fue el tipo de arreglo que, en diferentes niveles, adoptaron los sacerdotes filósofos de la Iglesia General británica (entre ellos, hombres de verdadero genio como Butler o Berkeley), los amigos teológicos de la razón, los enemigos del entusiasmo violento, el oscurantismo y el irracionalismo religioso que hacía apenas medio siglo habían traído destrucción y dejado tras de sí heridas que aún no sanaban por completo. Los afables filósofos que seguían a Leibniz exponían la misma opinión conciliadora que ofrecía muchos acuerdos entre razón y fe; así, Christian Wolff, por ejemplo, predicaba

que los milagros sólo se debían a un entendimiento sobrenatural de la naturaleza: de la naturaleza familiar de la vida normal. De esa manera, Cristo había convertido el agua en vino porque era mejor químico que Boyle (o que cualquier criatura finita) y entendía y ponía en uso las leyes inalterables de la naturaleza, y tan sólo parecía suspenderlas para nuestros limitados intelectos. Siguiendo un razonamiento similar, se podía conciliar la mayoría de las contradicciones entre la fe y la ciencia, al menos se tenía esa esperanza.

Se pueden encontrar razonamientos de la misma naturaleza en los platonistas de Cambridge y en los intuicionistas que seguían a Shaftesbury o a Hutcheson. En ocasiones, la ley natural de Grotius es un conjunto de normas intuidas a partir de una especie de comprensión metafísica; en otras, se les descubre por la observación semiempírica de sociedades reales para que ejerzan un influjo universal. La opinión de Pufendorf sobre el carácter sagrado de los convenios a veces es un dogma, otras un argumento utilitario. Estos híbridos y conceptos bicéfalos, ubicados en la frontera entre lo metafísico y lo empírico, son distintivos de una época que contemplaba el lento destronamiento de la teología como reina de las ciencias, como legisladora real y fuente última de la moral, tanto política como personal. Quizá Locke sea el ejemplo más característico de aquellos que, desde el Renacimiento hasta nuestros días, no se enfrentaban a estos principios incompatibles ni los negaban, sino que intentaban verlos como dos caras de la misma verdad, depositando así su confianza, como Lessing y sus amigos, en los efectos generales del tiempo, la tolerancia y el buen juicio del hombre.

Este precario acuerdo no podía sobrevivir. En Inglaterra y en el norte de Europa en general, las constituciones mismas de las Iglesias protestantes en el siglo XVIII representaron un triunfo para la moderación, un acuerdo entre el orden antiguo y las exigencias de una clase social nueva y, en consecuencia, crítica. Sin embargo, en Francia, el más civilizado de todos los Estados europeos, la Iglesia no cedió; por el contrario, luchó por su poder y, de hecho, logró aumentarlo, pero le costó la disminución precipitosa de su prestigio moral e intelectual. Así, los intelectuales radicales, influidos en gran medida por Voltaire (cuya vida y escritos quizá liberaron a más seres humanos que los de cualquier otro hombre en la historia documentada), respondieron primero con un escepticismo precavido y moderado, atacando sólo las supersticiones más violentas en su irracionalidad, y las injusticias y absurdos sociales y políticos flagrantes, pero gradualmente comenzaron a preguntarse, con una originalidad y valor crecientes, si la nueva ciencia, que iba de triunfo en triunfo, realmente dejaba relativamente intactas las doctrinas de la Iglesia —como proclamaban sus más vigorosos representantes— o, como afirmaban sus apologistas más persuasivos, necesitadas de tan sólo una serie de pequeñas reformas que posibilitaran su coexistencia pacífica con la ciencia.

Esta pregunta ciertamente no era nueva. En el siglo anterior Hobbes había demostrado una originalidad asombrosa y prácticamente había relegado al bote de basura, y antes que Hume, la metafísica y la teología, en todo excepto de forma nominal, pues las consideraba irrelevantes e ininteligibles, y había construido una imagen de la sociedad, de sus componentes, de sus leyes de desarrollo y necesidades, análoga al modelo físico de la naturaleza que habían desarrollado los cartesianos. No obstante,

aunque su enfoque se juzgara correcto, a la luz de la observación común de la humanidad y, en especial, de la experiencia política inglesa, sus conclusiones resultaron demasiado pesimistas para los librepensadores del siglo XVIII. Quizá ni siquiera él había logrado liberarse por completo de la creencia cristiana en el pecado original, lo que hizo que representara al hombre como un ser codicioso, salvaje y violento por naturaleza, al que sólo el miedo detenía de lastimar a otros hombres. El miedo que los muchos débiles sentían frente a los pocos ambiciosos y poderosos había conducido, según la teoría de Hobbes, a la fundación de las sociedades, en las que, gracias a la concesión de autoridad absoluta al gobernante absoluto y gracias a sus amenazas de sanciones violentas, se había logrado enjaular a la bestia salvaje que habitaba en el hombre, se le había domesticado y entrenado lo suficiente, y se había contenido su orgullo y su miedo, como para posibilitar un grado mínimo de cooperación social. Sin embargo, la creciente fe del siglo XVIII en la rápida mejora de la humanidad a través de la aplicación adecuada de las nuevas ciencias físicas (la marcha de la razón que parecía incontenible) hizo que las estimaciones que Hobbes había hecho de los prospectos humanos parecieran perversamente lúgubres. Los últimos años del reinado de Luis XIV habían estado marcados por la persecución intolerante de todas las heterodoxias, y la sensación de alivio en Francia que siguió a la muerte del monarca provocó un estado de ánimo que parecía indicar que lo único necesario para una vida mejor era la eliminación de las cargas y los obstáculos impuestos por un déspota cruel y fanático y por una Iglesia ignorante y voraz. Si tan sólo la corte, los sacerdotes, la nobleza corrupta y la opresiva burocracia dejaran de reprimir las capacidades mentales y morales cuya liberación en Inglaterra había producido resultados tan brillantes y benéficos, un renacimiento moral y artístico elevaría a Francia por encima de cualquier otra nación. Resultaba difícil conciliar la existencia y el poder de la benevolencia humana natural y el carácter persuasivo de la razón (una vez que se le permite hablar de forma clara y abierta) con la negra imagen que Hobbes había pintado de la vida humana en un estado natural: «solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve»;[6] pues era poco probable que algo tan carente de humanidad, sin importar cuánto cambiara, hubiera alcanzado el estado de tolerancia y libertad política (la firme base de la libertad civil y la armonía cívica) que era el orgullo de la sociedad inglesa libre del siglo XVIII. Era en Inglaterra donde las ciencias habían avanzado tan notablemente, en Inglaterra donde la Iglesia nacional oponía tan poca resistencia al avance de la razón, a diferencia del fanatismo con que la Iglesia católica aún reprimía los esfuerzos de la Ilustración en Francia, el sur de Europa y las Américas. Sin duda Hobbes había partido de un conjunto prejuiciado de supuestos y, cuando decía que observaba la naturaleza, en realidad estaba construyendo un hombre que era demasiado similar a su aterrorizada imagen. El ejemplo mismo de los admirables compatriotas de Hobbes, con su constitución hábil y moderada, con su control y su balance, su temperamento sobrio y racional, su amor por la libertad, su mentalidad civilizada y tolerante, y su éxito en las artes de la paz, había permitido refutar su teoría psicológica. La responsable de las criaturas subhumanas de Hobbes no era la naturaleza sino la educación pervertida (el prejuicio, la superstición, la pobreza, la ignorancia, el ocio del cuerpo y la mente); un

estudio imparcial de los hombres, que tomara en cuenta la evidencia histórica, a partir de la condición de los recién descubiertos nativos de tierras lejanas —ajenos a los vicios de Europa—, podía llevar a conclusiones muy diferentes.

¿Cómo fue que Galileo, Kepler, Harvey, Newton, Boyle, Huyghen, Leuwenhoek y, más recientemente, Buffon llegaron a sus irrefutables conclusiones? Gracias a la observación, a la formulación de leyes generales e hipótesis y a la verificación de estas últimas a través de experimentos. Entonces, este mismo método, cuya aplicación no necesitaba de facultades ocultas y cuyas conclusiones podían ser verificadas por cualquier hombre con una inteligencia razonable que se tomara la molestia, podía utilizarse en el reino de la política. Así como la física intenta descubrir las leyes de un mundo externo empíricamente asequible, la moral y la política son la ciencia de un mundo igualmente asequible de relaciones humanas, que deben describir y cuyas leyes, a partir de las que operan, deben encontrar. Si la política es una forma de conocimiento, entonces tiene precisamente la misma relación que la química tiene con las moléculas o con los átomos. Locke había predicado esto,[7] pero no había intentado aplicarlo de forma sistemática al análisis de la moral y la vida social. Su discípulo Helvétius, quien entre todos los pensadores sociales y políticos del siglo XVIII fue el más honesto, riguroso, lúcido y coherente —acompañado por su temerario aliado La Mettrie y por Holbach y su discípulo Bentham, marchó felizmente hasta los puntos más lejanos a donde parecía conducirlo la razón—, intentó llevar a cabo precisamente este programa. Esta conclusión ya estaba inexorablemente contenida en los supuestos no explorados del siglo: que todo el conocimiento verdadero es, de cierta forma, descriptivo, que la política y la moral son formas de conocimiento o no son nada, y que, por lo tanto, deben darse a la búsqueda de hechos que sean específicamente morales y políticos (y aislarlos) para verificar sus aseveraciones y leyes.

El hombre es un objeto en la naturaleza al igual que las plantas o las piedras y, sin importar cuáles sean sus diferencias con las especies no humanas, debe podérseles observar, clasificar y correlacionar de manera tal que sea posible formular leyes generales que describan y predigan el comportamiento humano. A diferencia de otras especies, el hombre tiene propósitos, voluntad, intelecto y emociones, y probablemente otras facultades también. ¿Cómo se puede hacer, entonces, que ciencias, que han sido calibradas para la materia inanimada y el comportamiento de animales no racionales, funcionen también para él? Los pensadores franceses a los que me refiero no consideraron que esta objeción fuera grave. Si la zoología o la física podían tratar con comunidades tan llenas de propósitos y con una organización tan elaborada como las de las hormigas o los castores, el simple hecho de que la sociedad humana fuera más compleja no implicaba ningún obstáculo insuperable. Ya no debemos preguntar por qué se creó al hombre o con qué propósito, pues es verdaderamente dudoso que haya sido creado con un propósito o incluso creado. La pregunta sobre la función o el fin del hombre, sobre el instrumento que un hombre o grupo de hombres debe tocar en la orquesta cósmica, sobre el papel asignado a un individuo o a una Iglesia, a un país o a una nación, en el drama divino, carecía de sentido si no había obra ni dramaturgo, ni

orquesta ni director; si, de hecho, estas nociones no eran más que productos de la imaginación poética, concebidos durante la bárbara infancia del hombre y carecían de cualquier evidencia que los apoyara. Siguiendo un razonamiento similar, la pregunta *por qué* debe obedecer alguien a cierto Estado, o a cierto gobernante, no podía formularse desde el punto de vista de una autoridad espiritual, a la que se debe obediencia incondicional por razones independientes a la observación empírica o a métodos científicos lógicamente válidos. Era imposible admitir cualquier sanción sobrenatural cuando el mismo concepto, analizado en términos cartesianos o empíricos, parecía carecer de un significado claro. Los católicos se habían disputado con los protestantes y los herejes —y, lo que es más, también con los judíos, los musulmanes y los paganos— la validez de la fuente de su conocimiento sobre los caminos de Dios y las obligaciones del hombre para con él y con otros «en él» y «bajo él». Estas disputas, que hundieron a todo el mundo civilizado en la miseria y en un baño continuo de sangre, resultaron no tener objeto alguno; no eran nada más allá que un producto de la ignorancia, el miedo y la debilidad y de su explotación sin escrúpulos por truhanes astutos y ambiciosos, ataviados con vestiduras reales y sacerdotales.

Grotius había hablado desde la perspectiva de la antigua Roma y del concepto medieval de ley natural *(jus naturale):* un conjunto de normas de conducta tan poderosas y con tanta autoridad que ni siquiera Dios mismo podía alterarlas o abolirlas. Montesquieu había establecido que las leyes humanas debían ser «les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses», «las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas».[8] Esta «naturaleza», estas «cosas» son susceptibles de examen empírico, e incluían factores tales como el clima, el terreno, las costumbres locales, las diferencias psicológicas en el carácter nacional y otros datos asequibles. No obstante, de alguna manera había que «derivar» leyes de estos factores; si entendemos el propósito con que se creó a los hombres, podemos ajustar las leyes que mejor lo promueven en un ambiente dado y aplicarlas a características nacionales o tribales dadas y, como estos factores ambientales, sociales y psicológicos varían en el mundo, las leyes cambiarán para corresponderse con ellos.

¿Cuál es este propósito? ¿Cómo lo descubrimos? ¿También es un dato empírico? Y, si lo fuera, ¿en dónde debemos buscarlo? Descartes, Grotius y, hasta cierto punto también Montesquieu, parecían creer en un tipo de facultad «racional» que lo revelaba, que descubría el fin o meta absolutos del hombre en cuanto tal, desde donde la *jus naturale* (un conjunto igualmente absoluto de normas) fluía lógicamente. Lo anterior parecía ser idéntico a la doctrina teológica que establecía la existencia de ciertos principios innatos en los hombres, quienes, si sólo buscaran en su corazón, encontrarían en él preceptos de validez absoluta que su creador había inscrito allí para guiarlos; en pocas palabras, que existe una facultad única e infalible, que está limitada únicamente a los seres racionales y es una prueba necesaria contra los obstáculos que la experiencia empírica pudiera presentarnos; que nos dice cómo vivir, qué hacer, qué es lo que mejor satisface esa meta que no hemos inventado sino descubierto en nuestro interior y que un agente en cierta medida exterior —Dios o la naturaleza— estableció para nosotros. Ésta

es la «nature des choses», y los «rapports nécessaires» se pueden deducir de la manera en que encajamos en el sistema de fines y metas que el demiurgo nos impone. Prácticamente hemos regresado a la imagen de la orquesta, de la obra. Las doctrinas de Grotius y de Montesquieu, con toda su apariencia ateológica, son incomprensibles si no es en un mundo que se conciba como un proceso con propósitos; es indudable que, en el siglo que se extiende entre Descartes y Condorcet, sólo los hombres dotados de una capacidad excepcional para el pensamiento independiente (un Hobbes o un Spinoza) fueron capaces de siquiera concebir un mundo que no encarnara un propósito, aunque fuera de forma «inmanente», impersonal; por no mencionar el casi sinsentido de esta noción para los empiristas de cualquier orden: pues los «propósitos» impersonales, inmanentes o de cualquier otro tipo, no son el tipo de datos que se pueden descubrir mediante la observación o experimentación. Aun así, como veremos más adelante, ni siquiera los materialistas más audaces del siglo XVIII, que se consideraban libres de toda la «basura» metafísica y teológica de sus padres, habían logrado deshacerse de esas categorías obsesivamente teológicas, que se mezclaban de manera muy extraña con su feroz empirismo.

Sin embargo, comenzaron con suficiente valentía: los nuevos seguidores *révoltés* de Newton y de la ciencia pura, la generación cuya fe se vio minada por el tímido escepticismo de Bayle y Locke y que finalmente estalló con Voltaire, todos ellos comenzaron rechazando todo aquello cuya realidad no estuviera garantizada por las ciencias: lo que un hombre no pudiera observar, inferir de lo que observa, o imaginar a partir de lo que observó no podía considerarse conocimiento. La observación es el único criterio para mantener a raya nuestras salvajes fantasías, las absurdas doctrinas que aquejaron a nuestros ancestros, pues no se debe creer en nada si no hay evidencia y toda la evidencia tiene su origen en la experiencia. Observemos entonces el mundo en que vivimos con la mirada fría, aguda y objetiva del científico natural que no espera nada bueno ni malo de sus datos, que los observa sin esperanza ni miedo, sino sólo como datos, como colecciones en cuyo interior espera encontrar un orden, y que intenta describir este orden no porque sea bueno o malo, interesante o aburrido, sino porque existe y es el inicio y el fin del conocimiento. Los individuos y las sociedades deben estudiarse como las piedras, las plantas, los castores o las abejas, y hasta que no hayamos descubierto cómo son las muchas especies de hombres, por qué hacen lo que hacen, cómo llegaron a ser lo que son, lo que pueden y no pueden hacer, y cómo sucedió todo lo anterior; hasta que no hayamos acumulado observaciones y formulado leyes similares a las de la física y la biología, hasta entonces todo lo que digamos, nuestra metafísica y nuestra teología, seguirán siendo fantasías sin valor o conjeturas caóticas, vagas, crudas, poco confiables y desorganizadas; opiniones que no se fundamentan en ninguna evidencia científica, plagadas de prejuicios, supersticiones y emociones, que cuando mucho lanzan una luz tenue —aunque más bien suelen conjurar nubes de oscuridad— sobre los temas que tocan.

Este punto de vista no era del todo nuevo. En siglos anteriores, cuando se creía que la naturaleza se dividía en reinos disgregados (Dios y los ángeles, los hombres y los

animales, la forma y la materia, el cuerpo y el alma), estos órdenes heterogéneos necesitaban claramente de métodos de cognición absolutamente distintos. El acercamiento al reino sobrenatural era humilde, con los pasos vacilantes de la teología humana; el alma de los hombres sólo se podía investigar a la luz de un sentido interior, una especie de ensimismamiento espiritual; la evidencia de los sentidos físicos se consideraba irrelevante para la visión interna. Era el error y el insulto más grande y grotesco para el origen divino del hombre tratarlo como si fuera un objeto natural cuyo comportamiento corporal, así como sus pensamientos, sus deseos y su vida imaginativa estuvieran completamente determinados por fuerzas que las ciencias naturales podían estudiar. Es cierto que existieron filósofos antiguos, los epicúreos y otros atomistas, que se acercaron muy pronto a esta postura, pero la luz de la revelación y el aprendizaje cristianos había acabado para siempre con ellos, al menos así se esperaba; sin embargo, esta herejía antigua era muy similar a la doctrina y a los métodos que la nueva escuela de pensadores sociales defendía, y no sólo la sostenían como un principio, sino que la aplicaban y publicaban sus descubrimientos.

Consideremos a dos de sus exponentes más enérgicos y reconocidos. En sus dos trabajos más famosos Helvétius expuso esta doctrina que desde sus días apenas y ha dejado de expandirse; se han opuesto a ella, han peleado en su contra, la han «refutado» una y otra vez, pero su influencia sólo ha crecido, y no sólo en su sofisticada forma posterior sino en el rudimentario formato de sus creadores; no retrocedió sino que le siguió un mayor avance, y quizá hoy en día sea la opinión más poderosa que une —aunque a veces la nieguen— a individuos, partidos y naciones que de otra manera estarían en desacuerdo de la manera más violenta. Por su parte, a Holbach le importaba menos la propagación de su doctrina positiva que defenderla de sus enemigos. Dedicó su larga y comprometida vida a intentar destruir —e instar a otros, a los miembros de su afamado salón, donde nacían y se discutían sin parar esas ideas, a que lo hicieran— a los adversarios de la nueva verdad científica: el oscurantismo, la superstición, el prejuicio político y social, la opresión de los individuos, la arbitrariedad, la desconfianza en la ciencia, pero sobre todo, primero y antes que nada, la religión en todas sus formas (toda Iglesia y toda fe), a la que consideraba, quizá con más fuerza que cualquiera antes o después de él, como la fuente de casi toda la infelicidad y de todos los males del mundo.

La doctrina es simple y clara, aunque en la forma en que aparece en los escritos y las conversaciones de los *holbachiens* quizá sea demasiado simple: el hombre es una combinación de moléculas (huesos, sangre, tejidos, agua) de la que se aprovechan las mismas fuerzas físicas que rigen todo en el mundo. Su naturaleza no es tan buena como imaginan los teólogos que era antes de la Caída, ni tan mala como afirman que fue después de ella, esto es si por *bueno* entendemos lo que los hombres racionales siempre han sabido que significa (la tendencia a buscar por medios racionales su felicidad y la de otros) y por *malo*, su opuesto. Es cierto que los hombres malvados en el poder (reyes, capitanes, sacerdotes) han pervertido el sentido de estas nociones fundamentales con el fin de engañar a seres humanos inocentes para que acepten piadosamente formas de vida infelices e incluso salvajes que sólo sirven a sus amos y explotadores. Toda la miseria

humana, toda la injusticia, todos los crímenes y la estupidez tienen su origen en dos fuentes únicas: la ignorancia y el miedo, y sólo es posible destruirlas con el crecimiento y la diseminación del conocimiento verdadero. La aplicación de los métodos newtonianos ha permitido dar grandes pasos en el terreno de las ciencias naturales y ahora es el turno de las ciencias humanas. Locke proporcionó un análisis psicológico bastante satisfactorio del funcionamiento de la mente al adquirir conocimiento sobre el mundo externo y sobre ella misma; es necesario aplicar ahora este método a los problemas sociales. Primero hay que describir los fenómenos, luego analizarlos hasta sus componentes básicos perceptibles: las partículas atómicas finales cuyo movimiento en el espacio es responsable de todo los que es y ocurre.

Helvétius afirmaba haber logrado justamente eso con su análisis del comportamiento de los individuos en la sociedad, y en sus descubrimientos reportaba que sólo hay una hipótesis capaz de explicar toda acción humana en cualquier circunstancia posible: el deseo de placer y la elusión del dolor. Siempre y en todo lugar los hombres han buscado, buscan y sin duda buscarán la felicidad personal; han evitado, evitan y evitarán todas las formas de dolor: todos los actos humanos, las instituciones, los hábitos, las características morales y políticas se pueden deducir de este principio. Si parece que el hombre busca otras cosas (o las evita) es porque se ha engañado a sí mismo o porque otros lo han engañado, ya sea de forma deliberada o como resultado de su propia ignorancia o confusión. Los componentes de la felicidad pueden variar entre pueblos y entre individuos dependiendo de su edad, su sociedad o su condición geográfica y física, Montesquieu tenía razón al señalar las diferencias entre los ideales, los valores y las formas de vida de diferentes pueblos y al buscar su origen, principalmente, en la diversidad de condiciones naturales como el clima, el tipo de suelo, o en la tradición nacional; sin embargo, se equivocaba al pensar que grupos diferentes de hombres buscan bienes radicalmente distintos; sólo hay una cosa que los hombres buscan y que califican de buena cuando la buscan: su propia felicidad. Los medios para alcanzarla, y en consecuencia los tipos de estados u objetos que se consideran buenos, dependerán del temperamento, las circunstancias y el desarrollo histórico, pero lo que hay de bueno en ellos siempre será un aspecto y sólo uno: hacen que quienes los buscan (o al menos eso se cree) sean felices y se sientan satisfechos. La razón para ello es un tema para la física, la biología o la psicología. Así como los físicos establecieron la naturaleza verdadera de la «materia» o del «movimiento», los moralistas y los filósofos políticos buscan establecer la naturaleza del bien (lo que es «realmente»). Es una pregunta fáctica y su respuesta, después de siglos de errores, oscuridad y sufrimiento innecesarios, es finalmente clara. Lo bueno y lo malo son lo que un hombre completamente consciente de todos los hechos relevantes consideraría como tales, y sólo consideraría como tal aquello que crea que lo hará feliz o infeliz respectivamente. Eso es lo que él llamaría bueno y malo, y a lo que siempre ha llamado así a pesar de todas las caretas y deformaciones que la ignorancia y la estupidez (en sus disfraces favoritos: la teología, la metafísica y la ley) han cometido en su contra. En cuanto a la felicidad, todos saben, hasta cierto punto, lo que es, al menos en su caso personal, y si no lo saben, el progreso del conocimiento puede

iluminarlos, y lo hará.

Esta doctrina materialista y utilitaria (sin importar cuál sea su presentación) se manifiesta en dos formas: una mecanicista *de facto* y otra que apela a los preceptos de la naturaleza o al «Dios de la naturaleza». La primera tiene su modelo en la descripción física del mundo exterior. Sus leyes son uniformidades causales y un ser racional, al formar parte de ella y buscar lo que no puede evitar buscar (armonía, felicidad), rechazará todas las ficciones de la religión, la metafísica o el «sentido común» no ilustrado y utilizará su recién adquirido conocimiento para idear los medios más efectivos de asegurar sus propósitos. En su conjunto, ésta era la opinión de Bentham, de sus maestros Helvétius y Hobbes, de Hume y de buena parte de los positivistas y empiristas del siglo XIX. No obstante, la mayoría de los *philosophes* buscaban justificar su doctrina mediante una apelación a la naturaleza. A pesar de la extrema vaguedad y el carácter ambiguo con que se usa el término —un investigador meticuloso cuando menos afirmaría que en el uso que los pensadores del siglo XIX dan a éste, el más fascinante de los símbolos, se pueden identificar más de 60 sentidos—, la idea general no se pone en duda: la naturaleza es más que la suma de todas las cosas y las leyes que obedecen, es también un sistema armonioso que diseñó (pues se le considera una fuerza activa o un principio) cada uno de sus ingredientes para que jugara un papel único en el cumplimiento del plan general. La razón, la luz natural, es un sinónimo de la comprensión de este plan: sus normas y preceptos son los que nos indican cómo cumplir con nuestro verdadero papel en el plan general. A diferencia de las leyes mecánicas, es posible desobedecerlos pero el costo es la derrota, tarde o temprano, en favor del orden natural, que es infinitamente más fuerte que quienes intentan perturbarlo. La naturaleza (o la deidad, con quien suele identificársele) creó todo lo que somos (nuestra carne y nuestro espíritu: nuestros órganos, facultades, ideas, sentimientos y acciones) para cumplir sus propósitos: usarlos de forma que se oponga a estos propósitos implica su perversión y, en última instancia, atraer nuestra propia ruina. Nociones como ley natural, derechos naturales, el código natural, el descubrimiento de soluciones, «de acuerdo con los principios naturales», a problemas estéticos, económicos, sociales, psicológicos se originan en el supuesto teológico indiscutido de que todas las cosas forman parte de un orden inalterable; algunas se encuentran «más arriba» en la jerarquía, y en su desarrollo siguen parámetros —o buscan propósitos internos— «implantados» en ellos desde su nacimiento.

La ley natural es el mínimo de normas cuyo incumplimiento imposibilita que los hombres continúen cumpliendo sus fines verdaderos como hombres; sin ellas perderían la apariencia humana y las propiedades que los hacen hombres y les permiten sobrevivir, comunicarse, cooperar y lograr cualquier cosa en conjunto.[9] Los derechos naturales son el mínimo necesario para que los hombres puedan cumplir su verdadero papel dentro del modelo. El programa económico de los fisiócratas no se adjudicaba la invención de algo nuevo, tan sólo la transcripción, para que todos la vieran, del sistema de relaciones económicas (así como las acciones diseñadas para promoverlas y mantenerlas) que la naturaleza había establecido; su adopción haría que los hombres se readaptaran a la armonía general que la ignorancia, el prejuicio o el vicio les impedían ver, y que se podía

descubrir mediante la observación de la naturaleza en acción. El *laissez faire* es un llamado a permitir que la naturaleza «tome su curso» sin obstáculos artificiales, y cure los males sociales como hace, de forma mucho más obvia, con los del cuerpo humano: los físicos (o los expertos en economía) sólo son necesarios para rectificar cualquier desvío del auténtico camino natural, para hacer que el organismo regrese a su función normal, es decir natural, y no para ponerlo en un camino nuevo propio.

La diferencia de opiniones sobre la mejor forma de discernir los propósitos de la naturaleza era verdaderamente amplia, pues ésta parecía hablar con voces en extremo diferentes a los distintos pensadores: decía a algunos (Voltaire, Montesquieu, Holbach) que la desigualdad formaba parte de su orden y por lo tanto era imposible erradicarla; a otros (Rousseau), que era un pecado en su contra; predicaba la austeridad espartana a Mably, mientras que a Helvétius las recompensas en proporción con las habilidades; comunismo estricto a Morelly o a Babeuf, y a Locke, Voltaire y Condorcet el carácter sagrado de la propiedad privada; *laissez faire* a los fisiócratas, pero el control estatal absoluto a Mably; el progreso de las artes y las ciencias a Diderot y d'Alambert, pero su peligroso efecto degradante a Rousseau; la democracia a Rousseau y la oligarquía ilustrada a los enciclopedistas; despotismo y ateísmo a Holbach, pero republicanismo a Robespierre. En efecto, tanto el espíritu delicado que era Rousseau como el severo Bentham se quejaban de que no se utilizara ningún criterio para descubrir los verdaderos deseos de la naturaleza: cada reformador social reclamaba para su esquema favorito la autoridad de la «naturaleza» y afirmaba que tenía una capacidad única para discernir su propósito interior. Bentham se mofó de toda esta empresa por considerarla una mistificación metafísica deshonesta, pero Rousseau denunció a los falsos profetas porque usurpaban un derecho que era únicamente suyo: la naturaleza hablaba, eso era indudable, pero él era el único que oía su voz fuerte y clara y que podía enseñar a los demás cómo escuchar y obedecer. Su polémica contra el torbellino de voces que afirmaban hablar en nombre de la naturaleza es aguda, divertida y convincente, al menos hasta que uno se da cuenta de que es como el lunático que rechaza a los otros pacientes del manicomio que afirman que son Napoleón porque él mismo es Napoleón.

Sin importar qué forma tomara esta doctrina —mecanicista, teleológica o, lo más común, una mezcla incoherente de ambas—, todas comparten ciertos supuestos: los fines verdaderos de la vida son dados, ya sea como una compulsión psicológica («es imposible no desear el placer y sólo el placer», «todos los hombres desean el poder») o como el deseo de Dios o la naturaleza; estos fines se pueden descubrir con la facultad adecuada (la razón, el instinto o la observación); los fines de la legislación y la educación son hacer que los hombres vivan sus vidas en busca de estos fines, mismos que se pueden descubrir de forma objetiva; ellos y solamente ellos justifican la coacción, el establecimiento de normas de comportamiento ortodoxo, la eliminación de herejías; pues, si se puede obtener conocimiento verdadero, cuya validez sea universal para todos los hombres, es necesario extirpar los errores y remplazar la opinión por certidumbres incuestionables. La naturaleza (ya sea como una infalibilidad científica o como una fuente casi personificada de fe e iluminación) puede ser un tirano tan aplastante y

despiadado como la Iglesia o como un líder divino. Lo anterior sólo permanece oculto mientras sus seguidores sigan siendo una minoría y un grupo opositor.

Si la naturaleza es un todo armonioso, ¿por qué continuamente parece que la felicidad de un hombre es incompatible con la de otro, que hay una lucha por la riqueza y el poder, en cuya existencia misma los virtuosos suelen resultar vencidos y arruinados? Sin duda, en ocasiones la naturaleza es mezquina con sus bienes y dota a sus hijos de bendiciones en grados muy desiguales; no obstante, también les ha proporcionado los medios precisos para superar tales obstáculos: la razón, el ingenio, el conocimiento del bien y del mal. La ignorancia y la insensatez del hombre son las culpables de sus desgracias. Es verdad que los dones físicos y mentales de los hombres no son iguales, que difieren en el entorno natural en donde viven y en lo que heredaron de sus predecesores, pero la llave de la felicidad no necesariamente reside en la uniformidad. La condición ideal de la humanidad es un patrón complicado en donde encajan componentes muy disímiles, cada uno en un lugar y tiempo propios, como dicta la razón, que es precisamente el entendimiento de las partes y de cómo y por qué encajan en el todo armonioso. Las opiniones sobre la naturaleza de este patrón pueden variar, pero, al menos según una de estas opiniones, la desigualdad es necesaria para él. A no ser que los más dotados —quienes están mejor provistos de habilidades técnicas, políticas, psicológicas, morales, y de conocimiento (ciencias construidas sobre la base confiable de los hechos observados)— gobiernen sobre los otros, la sociedad fracasará o cuando menos estará expuesta a conflictos y miserias que se podrían evitar. Existe una solución a los problemas sociales, al igual que a todos los demás problemas reales que se conciben de forma clara: la tragedia, en la vida personal o pública, no es una consecuencia inevitable de la imperfección humana, pues el hombre es infinitamente perfectible, sino de los errores ocasionados por una ceguera evitable frente a la naturaleza de la felicidad y la manera de alcanzarla. La exigencia de una igualdad absoluta en la forma en que la expresan los demócratas o la insistencia en la virtud suprema del autosacrificio altruista por el que abogan los predicadores cristianos pueden resultar tan irracionales y causar tanta miseria como las aseveraciones de truhanes y tontos indiscutibles. La sociedad ideal es un rompecabezas y el problema reside en saber qué es y cómo una persona o grupo encaja en él.

Existían muchas soluciones famosas y todas ellas presuponían esta doctrina. Así, Adam Smith afirmaba que todos los intereses coincidían de forma automática si se les perseguía de manera racional; lo anterior se incumplía sólo cuando interferían personas, o asociaciones de personas (continuamente incorporadas en instituciones), torpes, estúpidas o malintencionadas, que desconocían las verdaderas leyes económicas de la vida. Estas leyes son las leyes de la naturaleza y si se acatan (es decir, si los hombres buscan sus intereses de forma racional) las actividades humanas no se frustrarán entre sí sino que se complementarán. La célebre «mano invisible»[10] de Adam Smith, que armoniza todas las supuestas discrepancias y garantiza que todas las felicidades individuales se combinen necesariamente en un todo armonioso, no es más que una forma dramática de decir que ser racional es el deseo de encajar en el patrón que la

naturaleza ofrece y tener la capacidad para hacerlo. Esto es la trasposición de la ley natural a la esfera económica que los fisiócratas llevaron a cabo; la doctrina del *laissez faire* que establece que, en principio, el bien de un hombre no puede entrar en conflicto con el de otro, pues el bien no puede estar en pugna con el bien. Autores tan admirados como Mercier de la Rivière y Le Trosne entonan continuamente la fórmula de que las leyes no se hacen sino que se descubren, pues son verdades dadas y eternas que, al igual que las leyes de la física, sólo esperan a ser reveladas y promulgadas: por eso existe la legislación y no la «legisfacción».

Otras variantes de esta opinión gozaban de bastante aceptación: por ejemplo, *a)* que la satisfacción de un hombre nunca puede estar completa si otros individuos no son felices también, porque si no lo fueran, esto engendraría descontento social, le ocasionaría obstáculos, interferiría con él y, en general, le provocaría angustia. La benevolencia forma parte de la constitución «natural» del hombre racional y, en consecuencia, el altruismo es el único camino confiable a la satisfacción egoísta. Se podía tener también una opinión ligeramente distinta: *b)* que los seres humanos de hecho están dotados de una facultad imaginativa (llamémosla simpatía) que hace que un ser humano sea automáticamente feliz ante la felicidad de otros; en otras palabras, obtiene placer de la percepción de la felicidad de otros, sin obtener de ello ningún otro beneficio. Así, el altruismo es en sí mismo un tipo de búsqueda egoísta de la felicidad; pues todo placer, en última instancia, tiene que ver con el amor propio. De esta forma, el cemento que une a la sociedad es la simpatía natural, la solidaridad y el cálculo de que uno no puede ser feliz en la soledad o rodeado por la miseria de otros, y no las sospechas y temores mutuos propuestos por Hobbes. Sin embargo, esta premisa optimista, que compartían pensadores tan diversos como Shaftesbury, Hutcheson, Holbach y, en ciertas circunstancias, Hume, no era sostenida universalmente: había quienes enseñaban que, incluso si el supuesto optimista era falso, incluso si algunos hombres eran intrínsecamente malintencionados (si el dolor de otros les producía placer), esto se podía erradicar con la aplicación de principios científicos al manejo de los hombres. Gracias a la observación empírica (la fuente de toda luz) sabemos lo que un hombre desea; lo único que queda por hacer es descubrir cómo satisfacerlo y eso es una cuestión de progreso tecnológico, descubrimiento científico e invención en todos los reinos de la existencia humana.

Según los materialistas más importantes, tres son las fuerzas principales que moldean a los hombres: la estructura psicológica, el ambiente material y la influencia de otros seres humanos. Por ambiente se entendían todos los procesos y objetos físicos, geográficos, climáticos y económicos que rodean a los hombres desde su nacimiento y los resultados de su interacción con las propiedades físicas y mentales de éstos. Los teólogos de todas las religiones y los metafísicos, siguieran a Aristóteles o a Leibniz, se equivocaban por igual: los recién nacidos no tienen «propensiones espirituales»; en cuanto al alma inmortal no sensible con una constitución propia imposible de observar de forma empírica, no es sino un invento de la imaginación destinado a oscurecer el problema, no a solucionarlo. Un hombre llega a ser lo que es como resultado del ambiente y de la influencia de otros hombres. El hombre es infinitamente maleable: si reprodujéramos las condiciones en que

Newton nació y fue criado, podríamos crear un segundo Newton; si se pudiera dar la forma física de un perro a un doctor de la Sorbona (decía Diderot con cierta ironía), éste se comportaría como tal y viceversa. La única tendencia innata en el hombre es la búsqueda de la felicidad, y la educación es responsable de la forma en que se manifiesta esa pasión natural. La educación, concebida casi en su forma moderna de condicionamiento social, es capaz de hacer que un hombre se vuelva un héroe o un traidor, un sabio o un imbécil; sin embargo, en el estado actual de la sociedad, la educación por sí misma no es suficiente pues los educadores no son perfectos, ellos mismos son criaturas a quienes la ignorancia, la estupidez y el vicio de las generaciones anteriores han deformado. Más aún, mientras la sociedad no esté formada por personas con una sabiduría, virtud y eficiencia perfectas, la presión ambiental y humana será demasiada como para que los resultados de la educación sean suficientes para resistirla. Por eso es necesaria la legislación, en primer lugar para hacer que los hombres quieran aquello que es bueno para ellos (es decir, lo que los hará felices) y para que eviten aquello que pueden desear pero que, como nos demuestra la ciencia, los hará miserables, y, en segundo lugar, para integrar los propósitos opuestos de los individuos con discrepancias en una sola política social.

La virtud es la tendencia a fomentar la felicidad; el vicio, a destruirla. «¿La felicidad de quién?», podría preguntarse; ¿si los intereses entran en conflicto entre sí cómo podrían «integrarse»? Helvétius es muy claro al respecto: si hago un gran sacrificio económico para salvar de la horca a un asesino (que es mi pariente), mi familia me dará su bendición pero el «bien público» se verá afectado; si nombro al mejor candidato para un puesto público y no a un familiar, mi familia me culpará pero la sociedad se verá beneficiada. ¿Por qué debería preferir el bien común (suponiendo que exista una cosa tal y que sea fácil descubrirla)? Porque no hacerlo resultaría en una miseria mayor para mí y para los otros. Los conflictos entre el bien común y el personal, el de mi familia, el de mi clase, no son inherentes al orden natural (es decir, a la vida de los hombres como podría llegar a ser), se deben a un desajuste temprano entre los intereses de los individuos y los de los grupos o entre los de grupos pequeños y los grupos mayores o entre los de grupos y clases en el interior de una sociedad y la sociedad como un todo. En una sociedad perfecta todos estos intereses coincidirían, pues un hombre no es muchas personas sino una sola y tiene un núcleo fijo de atributos que llamamos su naturaleza esencial, y no muchas naturalezas. Es imposible que, al mismo tiempo que alguien salga lastimado como accionista u hombre, resulte beneficiado como ciudadano; sólo la mala educación —es decir, equivocada— y la mala legislación son culpables de esos conflictos. La buena educación y la buena legislación pueden evitarlos. Es inútil *predicar* moral a los hombres porque sólo tienen la capacidad psicológica de buscar aquello que parece ocasionarles un bien propio; sin embargo, los sinsentidos fantásticos y perniciosos con que los educaron pudrieron sus mentes, y no están en condiciones de entender el consejo más ilustrado. Con el fin de solucionar esto, dos medidas son necesarias: primero, es imperioso reeducar a los hombres con la verdad que las ciencias han demostrado en vez de, como se hacía hasta entonces, con esa mezcla de «cuentos de viejas» y principios morales que

sólo sirve a sus opresores; segundo, las leyes deben modificarse para que los hombres se sientan tentados, gracias a un preciso sistema de castigos y recompensas, a llevar a cabo aquellos actos que verdaderamente les traerán la mayor y la más duradera felicidad, y a evitar aquellos cuya realización ocasionaría lo contrario.

Helvétius, en especial, creía en la omnipotencia de la educación y la legislación. La educación permitía hacer a los hombres conscientes de su bien verdadero (aquello que les traerá satisfacción auténtica), a la vez que evitaba la reaparición de las supersticiones medievales, de la crueldad y la injusticia; por su parte, la legislación (es decir, la apropiada distribución de recompensas y castigos, una política de zanahorias y garrotes) hacía que los hombres se comportaran en formas que, en realidad, los hicieran felices a ellos y a otros. Sus motivaciones no importaban, lo que importaba eran los resultados. Las esperanzas, los deseos, las pasiones y los miedos más simples de los hombres se podían aprovechar para instaurarles hábitos útiles, hasta que la coacción y la persuasión ya no fueran necesarias. Al cambiar «la lengua del interés» por «el tono del daño»[11] del predicador moral se ponía en juego el motor fundamental de toda acción humana: el egoísmo. Sin pasiones no podía hacerse nada. Spinoza y muchos otros filósofos habían incurrido en el gran error de abogar por la eliminación de las pasiones, algo que no era deseable ni, en última instancia, posible. Hume había analizado correctamente la impotencia de la razón cuando no tenía respaldo. La legislación no debe atacar los prejuicios, los impulsos irracionales y los «malos» instintos; puede hacer algo mejor: los canaliza o los utiliza para promover aquello que produce felicidad. La manipulación (la ingeniería social) con recompensas y castigos lo es todo.[12] Jeremy Bentham repitió debidamente todo lo anterior en un lenguaje mucho más vigoroso, pero Helvétius ya lo había desarrollado por completo; no sólo la tesis utilitaria —una doctrina más vieja, de hecho tan vieja como Platón—, sino la nueva noción explícita de la ingeniería social: la idea de que la legislación y la educación y cualquier otra reforma necesaria (lingüística, arquitectónica o de cualquier cosa que pueda influir en la conducta de los humanos) pueden transformar a la sociedad en un conjunto de seres que satisfacen de forma semiautomática sus deseos y los del otro en la forma más completa posible sobre la tierra.

No existe un consenso general sobre los medios para determinar lo que hace felices a los hombres. Bentham considera que cada hombre es el mejor juez de su felicidad[13] y que la tarea de la legislación es principalmente negativa: eliminar la interferencia de instituciones obsoletas, corruptas o ineficientes. Cuando llega a considerar la cuestión parece creer, al igual que los fisiócratas, en la coincidencia última o la armonía de las actividades realizadas por interés propio de una sociedad de egoístas racionales. Lo anterior conduce al individualismo y a la democracia, que se volvieron elementos en verdad inseparables de los programas políticos de sus seguidores, liberales y radicales por igual, en cualquier país. Helvétius y los *philosophes* franceses en general no mostraban la misma confianza en la capacidad de los humanos para descubrir lo que más necesitan: como todos los problemas, con excepción de los más simples, éste era una cuestión de investigación científica, meticulosa indagación antropológica y psicológica, que debían

llevar a cabo expertos calificados; una vez que ellos descubran qué es lo que tiene más posibilidades de proporcionar a una sociedad la mayor felicidad, se debe realizar cualquier esfuerzo necesario para obtenerlo al otorgar el poder a los expertos. Esto conduce al despotismo ilustrado, la tecnocracia, la planificación social y la armonización de las actividades de los individuos que entran en conflicto, incluso, si fuera necesaria, mediante la coacción estatal. Lo anterior a su vez se integró de forma permanente a los programas de todas las partes dedicadas a la necesidad del control estatal, en especial todas las variedades de socialismo y capitalismo de Estado. Sin embargo, lo que compartían todas las *lumières*, desde Voltaire hasta James Mill y Auguste Comte, era la creencia de que los hombres poseían una constitución básica y relativamente inalterable que se determina por causas naturales; que esta constitución («la naturaleza humana») y las leyes causales que obedece se podían descubrir en su totalidad a través de la investigación científica; que dicha indagación demostraba de forma concluyente cuáles eran los fines, inevitablemente idénticos, que todos los hombres buscaban, sin importar sus diferencias; y que las acciones humanas —en especial, la educación y la legislación— eran capaces de superar y reconciliar estas diferencias, y satisfacer por completo las necesidades básicas de la humanidad.

Sin duda, algunos obstáculos no desaparecerán: las diferencias que los entornos naturales han creado, por ejemplo. Sin importar cuánto avance la ciencia, es poco probable que lleguen a cambiar los factores físicos más comunes y estables; que se logre, por ejemplo, enderezar el eje de la Tierra y crear un clima templado en todo el mundo o acabar con los terremotos, las sequías y las inundaciones. Por lo tanto, incluso con un sistema utilitario perfecto, habría algunas imperfecciones. No obstante, Helvétius y sus amigos restaban importancia a esto de forma reiterada y se criticaba a Montesquieu por dedicar su genio a la descripción objetiva de la irreconciliable variedad de personalidades, instituciones y sus causas, antes que a buscar la forma de reconciliarlas. Hay un ensayo irónico en el que Diderot compara sus opiniones con las de Helvétius y cada vez que este último enuncia opiniones sobre el poder absoluto o sobre la completa irrelevancia de cierto factor en los asuntos humanos, Diderot expresa de la forma más amable sus reservas: por supuesto que el clima tiene *cierta* influencia, aunque sin duda Montesquieu exageraba su importancia; la legislación no es omnipotente, aunque quizá tenga más poder del que se ha supuesto; la razón no es del todo inactiva, la educación no es capaz de transformar todo. Sin embargo este escepticismo es extraño incluso en los escritos de Diderot.

Aunque la excesiva simplicidad que mostraban los programas de los enciclopedistas puede sorprendernos, nuestro asombro no debería ser tan grande: Helvétius escribía en un momento en que el horizonte de posibilidades tecnológicas se abría con una rapidez sorprendente e intoxicante, en que parecía que los adelantos de la psicología, la antropología y la etnología serían capaces de competir con los de la física y la astronomía, y en que una multitud de focos lumínicos, cada vez más brillantes y numerosos, dispersaban la oscuridad medieval. Tanto sus contemporáneos como él sentían que estaban viviendo el momento en que la larga noche de la ignorancia

comenzaba a clarear y revelaba los rasgos exquisitos del hermoso héroe del cuento de hadas, que había pasado demasiado tiempo oculto bajo el desagradable disfraz que el malvado espíritu del cristianismo primitivo y la iglesia medieval habían impuesto a la humanidad. Las historias, tan populares en la época, de «hombres naturales» en China, el Pacífico y América que vivían candorosamente libres de las miserias de la civilización europea, favorecían esta impresión. En esa época era bastante natural construir el futuro sobre los inmensos logros que parecían estar dentro de los confines del poder de los seres humanos si tan sólo se encontrara a suficientes paladines de la humanidad, a suficientes creyentes en el futuro. El número de obstáculos era inmenso, el enemigo aún era poderoso pero emprendía la retirada, el trabajo por hacer era vasto e inspirador, las manos eran pocas y las recompensas inconmensurables. Fue un momento de gran optimismo, tanto como pocas veces se había vivido, si es que alguna vez había existido tanto; hubiera sido sorprendente que los líderes de este movimiento no fueran culpables de exagerar tanto en su denuncia del pasado como en el brillo de sus sueños del futuro. La ciencia lo es todo y el mejor gobierno será el más científico, aquel que tenga mayor capacidad para modelar a los hombres. Es necesario eliminar todo tipo de fricción de la vida individual y social para alcanzar la paz social; sólo a través del desarrollo de todas nuestras facultades socialmente útiles y de la eliminación de las tendencias perjudiciales obtendremos la felicidad. Por lo tanto, los mejores seres humanos son aquellos que encajan mejor en el patrón social: toda anormalidad, excentricidad y extrañeza es una forma de adaptación social fallida; la armonía que debemos buscar es como la de un mecanismo en perfecto funcionamiento. Así, donde antes se encontraba la antigua imagen de la orquesta humana o de la comedia divina, ahora estaba el modelo mecánico del universo de Newton. Tal como la naturaleza, tal como un trozo de maquinaria construida por el hombre, así debe ser la sociedad: una suave interacción de elementos que embonan perfectamente, cada uno de los cuales cumple perfectamente su función sin obstáculo alguno, libre de la frustración que provoca la falta de objetivos o el choque azaroso.

¿Cómo podemos estar seguros de que, en principio, todos los deseos de los seres humanos se pueden combinar, incluso con un grado máximo de presión social? ¿De dónde viene la noción de una armonía alcanzable que subyace en todo el pensamiento de la época? A donde sea que veamos —de los deístas y los creyentes en el orden natural o en la religión natural a los discípulos de Quesnay o Adam Smith, de los metafísicos alemanes a los materialistas ateos de Francia, de los teóricos estéticos neoclásicos a los químicos, matemáticos y zoólogos— encontramos un supuesto común: las respuestas de todas las grandes preguntas necesariamente deben coincidir entre sí, pues deben corresponderse con la realidad y la realidad es un todo armonioso. Si no fuera así el caos viviría en el corazón de las cosas, y eso es impensable. La libertad, la igualdad, la propiedad, el conocimiento, la seguridad, la sabiduría práctica, la pureza de carácter, la sinceridad, la bondad, la fuerza, la generosidad, el narcisismo racional, todos estos ideales que Helvétius y Holbach pedían en los hombres, al ser parte de un ideal omnímodo de la sociedad humana, no pueden entrar en conflicto entre sí (si verdaderamente son

deseables); si esto pareciera suceder, se debe a una incomprensión de sus propiedades. Nada que realmente sea bueno puede al final ser incompatible con algo más que lo sea; de hecho uno prácticamente conlleva al otro: los hombres no pueden ser sabios mientras no sean libres o libres mientras no sean justos, felices, etcétera.

En este punto abandonamos de forma clara la voz de la experiencia (que registra conflictos obvios de ideales supremos) y nos encontramos con una doctrina que tiene su origen en fundamentos teológicos, en la creencia de que, a menos que todas las virtudes positivas sean armoniosas entre sí, o cuando menos no sean incompatibles, la noción de una Entidad Perfecta —se llame «naturaleza», «Dios» o «Realidad última»— no es concebible. La dependencia de este dogma perenne —y no los supuestos, los datos o las leyes de las ciencias naturales en que fingían basarse— es lo único que explica el método de argumentación y creencia de Helvétius y los *philosophes;* así, sus conclusiones poseen tanta validez como esta premisa principal y no más.

Pero esto no es todo, los fines últimos —los valores absolutos a partir de los que se debe organizar toda legislación, educación y la vida misma— no sólo deben armonizar, sino que —y este punto es fundamental— cualquier hombre con habilidades normales debe poder descubrirlos si los busca en la dirección adecuada y con las herramientas adecuadas; debe poder descubrirlos como descubriría la gravedad específica del plomo o la cura de una enfermedad; es decir, a través de los métodos de las ciencias empíricas. Están ahí (son hechos objetivos) para que el hombre racional los encuentre y siempre han estado a su alcance, si tan sólo lo hubiera sabido. Los reformistas del siglo XVIII aseveraron (y creían en ello profundamente) que una vez que cayeran las vendas de los ojos de los hombres, se disiparía la pesadilla de la ignorancia y el despotismo. Las bases del problema eran tecnológicas, sólo había que convertir los ideales en realidad con la ayuda de los métodos recién descubiertos que eran el orgullo de la nueva Ilustración.

La edad de oro (la ciudad celestial) parecía muy cercana, pero ¿cómo se emprendía realmente la búsqueda de la panacea social? Sólo una cosa era clara: cualquier estudio que se respete debe tener una base «objetiva»; el pensamiento político seguirá siendo un conjunto subjetivo de preferencias personales y caprichos mientras no se afiance también sobre esta base. ¿Qué es la objetividad? ¿Qué hace a una ciencia científica? Debe al menos exigir que las respuestas a sus preguntas se busquen en la observación científica de «hechos». La diferencia entre la física verdadera y las especulaciones y opiniones antiguas, que ahora se condenaban por fantasiosas y subjetivas, reside en que los datos finales que confirman o verifican una teoría suceden en la experiencia humana ordinaria del mundo sensible; mientras que cualquier persona normal, con el entrenamiento adecuado y dotada de «razón», debe poder verificar el razonamiento que ocurre durante la argumentación. Las palabras *normal* y *adecuado, razón, experiencia* sin duda son *petitio principii*. Montesquieu, por ejemplo, había ganado reconocimiento al afirmar que lo que es «normal» en Persia no lo es en Francia.[14] No obstante, hay una frontera después de la cual la tesis de que todos los criterios de normalidad son convencionales, artificiales y dependen de la cultura, el clima, los temperamentos, el tiempo y los lugares, se vuelve increíble. En última instancia, el llamamiento de estos empiristas al sentido

común autocrítico, cuya garantía es su propia satisfacción, es pragmático. La duda cartesiana sólo es una máxima heurística; es probable que suela ser una buena duda, pero no siempre. A veces podemos estar demasiado seguros de nuestros descubrimientos, pero nos damos cuenta de que sólo nos sentimos así porque comparamos esas ocasiones con otras en las que tal confianza estaba perfectamente justificada. Sin importar cuál sea la situación de los casos extraños o límite, los llamamos *dudosos* o *límite* precisamente porque difieren de aquellos más claros, más cercanos al centro, a los que nos referimos como ejemplos de certidumbre justificada. Si viajas en un aeroplano, confundir nubes con cordilleras de montañas o viceversa puede ser común; confundir los reflejos con los objetos materiales es una ilusión bastante conocida; confundir colores o ver doble es posible; pero si un hombre ve, como se suele decir, una mesa y la confunde con una cascada, no dudamos en calificar de anormal su experiencia; si a pesar de los datos que se le han mostrado o que están disponibles, un hombre aún se declara convencido de que la Tierra es plana, afirmamos, sin dudarlo, que algo está mal: su capacidad de razonamiento está defectuosa o, en casos extremos, trastornada. En pocas palabras, reconocemos que hay criterios públicos interpersonales para determinar qué tipo de objetos materiales existen en el mundo, así como el tipo de argumentos que son válidos, en qué contextos lo son y para qué propósitos. El hecho de que mucho —más de lo que sospecha el sentido común acrítico— es oscuro, vago o ambiguo; de que la lengua cotidiana no es precisa y, en ocasiones, la científica no es clara ni se explica a sí misma; el hecho de que los errores se pueden cometer y se han cometido, de que las capacidades mentales, las perspectivas y las opiniones difieren, de que es más difícil comunicarse y ponerse de acuerdo sobre los resultados de lo que ingenuamente suele suponerse; todos estos hechos no se pueden utilizar para argüir que toda afirmación empírica es, en cierto grado, vaga, ambigua, dudosa, relativa, subjetiva y que no es del todo comunicable; ni para apuntar a la posibilidad de otro tipo de conocimiento, infalible, *a priori*, que se otorga a una facultad especial de intuición racional o visión inspirada sobrenatural. De ser así, no existiría nada en la experiencia normal con lo que se pudiera contrastar palabras como *dudoso, ambiguo, subjetivo, arbitrario* en su sentido ordinario y en consecuencia perderían toda su fuerza e incluso su mismo significado como palabras descriptivas o peyorativas.

Este pragmatismo en buena medida inconsciente que Hume y Reid, de formas muy distintas, articulaban, cuestionaban y reafirmaban a la vez, subyace en todo el empirismo del siglo XVIII, y se contrapone al racionalismo de los cartesianos y a su escepticismo hacia el conocimiento empírico. Los logros de las ciencias naturales eran en sí mismos prueba suficiente del poder de aquellas facultades normales y falibles que Locke y sus seguidores habían considerado —con razón— suficientes para explicar y establecer la validez tanto del método científico como del sentido común. La autoridad, los dogmas y la revelación tan sólo llevaban a misterios incomprensibles, perogrulladas pomposas o falsedades obvias. Es cierto que incluso los físicos se referían a entidades no observables; sin embargo, se podían inferir de lo que era visible por cualquier observador especializado, gracias a métodos que, en principio, no difieren de los que ocurren en el

pensamiento cotidiano ordinario. Si eso había bastado para llevar a las ciencias físicas a la incuestionable altura que ostentaban, entonces era natural suponer que no se podía pedir nada menos (ni nada más) de cualquier disciplina que afirmara ser objetiva. Así, para que las proposiciones de la ciencia política pudieran llevar los calificativos *objetivo, científico*, etc., debían sustentarse también (sin importar cuántos pasos hubiera que dar) en datos comunes reconocidos de forma general (hechos, realidades) con los que las proposiciones de la política debían mantener la misma relación que las de la física mantienen con los datos de los sentidos o de la experiencia compartida. Las observaciones e hipótesis de pensadores de la talla de Hobbes, Harrington y Locke, así como de Bodin y Montesquieu o de los viajeros de tierras lejanas con sus cuentos de indios felices, decían sustentarse en hechos de la vida social tan directamente como las físicas o anatómicas lo estaban en el comportamiento observable de las moléculas o de los organismos vivos.

Así, hasta ahora se había puesto una gran esperanza en las posibilidades de construir una ciencia o varias ciencias que trataran con la forma en que los seres humanos se comportan, ya fuera individualmente (ésa era la tarea de la fisiología y la psicología) o en sociedades (la tarea de la sociología, la economía política, la ciencia política, o cualquier otro nombre que estas nuevas investigaciones recibieran). También aquí era necesario reunir hechos, descubrir leyes, probar hipótesis y organizar la totalidad del conocimiento disponible en un sistema coherente, que tuviera cada vez menos generalizaciones centrales de alcance siempre creciente que conlleven lógicamente a un número cada vez mayor de conjuntos incluyentes de generalizaciones más específicas que, al encajar —como en última instancia y de forma necesaria harán— en la estructura total del conocimiento humano disponible, describirían entre ellas todo lo que existe, existió y existirá, todo lo que sucede y puede suceder, a la vez que dan cuenta de ello. Cuando se obtenga tanto conocimiento sobre los individuos, los grupos y las sociedades como se tiene sobre el comportamiento de la materia en el espacio, se eliminarán áreas inmensas de ignorancia y error; las posibilidades para educar a los individuos y planear la vida social y política se extenderán más allá de los límites de lo imaginable, y el orden y la razón se instalarán en esferas donde el prejuicio, la superstición y las imaginerías irracionales y subjetivas aún juegan un papel alarmante. Éste era el logro que Holbach y Helvétius se adjudicaban, o al menos haberlo iniciado; también esto debía enseñarse en escuelas y universidades: las ciencias naturales, la sociología y la ética en vez de ese cúmulo inútil de lenguas muertas y sandeces peligrosas llamadas metafísica y teología. Éste era el sueño de toda persona ilustrada en el siglo XVIII, y Diderot sólo era su defensor más elocuente y La Mattrie tan sólo el más deliberadamente escandaloso y paradójico. En nuestros días, la cuestión de hasta qué grado esto se ha llevado, se puede llevar o debe llevarse a cabo levanta grandes controversias.

Sin importar cuán legítima fuera esta afirmación, dejaba al menos una pregunta sin respuesta. La forma en que un hombre debía comportarse, ya fuera en la privacidad de su hogar o como ciudadano, era el punto central que dividía a los hombres; o, en consonancia con el nuevo estilo, ¿qué es lo razonable, científico, correcto de manera

objetiva que un hombre debe hacer? Una cosa es plantear (y responder) las preguntas «¿cómo se comportan los hombres en realidad?» y «¿qué hace que se comporten así?», y otra preguntarse cómo deberían hacerlo. Si se apoyaba el nuevo programa científico, a la primera pregunta se respondía que los hombres no hacen lo que hacen a causa de la extraña esencia de su alma, ni por su relación con el autor de su ser, ni por el propósito para el cual fueron creados, ni por ningún otro factor oculto e impalpable; por el contrario, se hacía eco de Montesquieu y se evocaba el clima y el suelo, o de Helvétius y se discutía la influencia de la educación y la legislación, o de Holbach y se denunciaban las crueldades y los absurdos de la religión, y la arena que los teólogos, los metafísicos u otros locos sin escrúpulos o que se engañan a sí mismos, o los poetas, los predicadores u otras personas acientíficas o anticientíficas (y, por lo tanto, ciegas o malvadas), habían echado deliberadamente sobre los ojos de los hombres.

Todo lo anterior era cierto, pero no respondía la antigua pregunta fundamental «¿cómo deben comportarse los hombres?» y, de forma más específica, «¿por qué estas personas o estos grupos de personas deberían obedecer a otras personas o grupos de personas?» Helvétius respondió que sólo era necesario obedecer cuando fuera razonable suponer que conduciría a un mundo más feliz, para uno y para los demás; a esto uno podría objetar que, si verdaderamente se hablara con un utilitarista, su programa podría ser un medio lo suficientemente útil para alcanzar una meta, pero sólo se preguntaba sobre las metas. La pregunta era *¿por qué* debo trabajar sólo en favor de la felicidad? Incluso es probable que ya lo haga. Quizá Helvétius y Bentham tenían razón y ni siquiera puedo evitar buscar sólo esto como mi meta última. Sin embargo, no pedí que analizaran mi carácter y mis posibilidades; quería saber *por qué* debería obedecer al rey en vez de rebelarme; y si la respuesta fuera que rebelarme podría dañar notablemente mi felicidad con la prisión o la muerte, entonces podría preguntar: «¿por qué sacrificar todo por la felicidad?» ¿Por qué no por otra meta? ¿Cómo saber cuál es la correcta? Y, ¿qué quiero decir cuando formulo esta pregunta? ¿En dónde debo buscar las respuestas a preguntas como: «¿por qué debería…?» o «¿para qué…?» en vez de a «¿qué hay ahí?» o «¿cómo soy?», «¿cómo es mi comportamiento?»?

Antiguamente la respuesta hubiera sido «Dios ordena que lo hagas. Hazlo». Calificar a un acto de correcto implicaba afirmar que lo ordenaba Dios. Sin embargo, desde que Dios fue relevado al estatus de Primer Motor, alguien que después de darle cuerda a nuestro mundo como a un reloj había perdido todo interés en él, esto había dejado de ser una opción. Entonces, ¿los deseos y las órdenes de quién debíamos considerar relevantes? ¿Cuáles eran los hechos, la información pública, con que debíamos relacionar las respuestas a estas preguntas? ¿Acaso existe un reino de hechos políticos (o para el caso, de hechos morales o estéticos) en donde se encuentren los análogos de las proposiciones «los hombres deben obedecer a la mayoría», «la monarquía es la mejor forma de gobierno», «todo hombre tiene el derecho natural a la vida, la libertad, la propiedad, la seguridad» o «sin excepciones, decir mentiras siempre está mal», con los que dichas proposiciones se corresponden o no se corresponden, de igual forma en que claramente existe un reino que la física pretende describir, en donde existen aquellas

entidades y relaciones con las que es posible verificar o negar las afirmaciones de los físicos o declarar que son más o menos probables?

Para nosotros, que vivimos después de Kant, queda razonablemente claro que, en principio, las preguntas de hecho son diferentes de las preguntas de valor; que preguntas como «¿qué tipo de cosa es *x*?» o «¿dónde está, cuándo es o de qué tamaño es *x*?» difieren de otras como «¿por qué debería hacer lo que dices?» o «¿debería hacer felices a otros?»; que las primeras son lo que llamamos preguntas de hecho, las cuales, en última instancia, se pueden responder mediante la inspección del estado de la cuestión pertinente, que se mantiene como es sin importar que haya hecho o no la pregunta y posee ciertas características propias, sin importar cuán inaccesibles o difíciles de describir sean. Sin embargo, si respondo a preguntas del tipo «¿por qué debería?» y explico que hago lo que hago en favor de esta o aquella meta o propósito, parecería extraño afirmar que las metas, los ideales o los fines poseen un ser independiente, en un universo propio, de la misma forma que las mesas o los átomos, sin importar que alguien se interese por ellos o no. Si pregunto si he de —si debería— obedecer al rey o a mi conciencia, ¿en dónde sería prudente que yo, un seguidor ilustrado de la nueva forma de ver la vida, dieciochesca y científica, buscara la respuesta? Si fuera un cristiano creyente, entendería la situación muy bien: decir que está bien hacer algo no es la aserción de un hecho sino la remisión a una orden, una orden que para mí es válida porque proviene de los mandamientos de Dios o de sus profetas, de su Iglesia o de los preceptos contenidos en su libro sagrado. Al menos esto era inteligible: la respuesta a mi pregunta no era un proposición que describiera algo, que fuera verdadera o falsa por este o aquel estado de «los hechos», sino que era una *orden*, un *mandato;* y los mandatos no son verdaderos ni falsos, aunque pueden ser buenos o malos, justos o injustos; no son algo que se pueda verificar o negar por su supuesta relación con un estado independiente de las cosas, cuya descripción precisa y fiel afirman ser. La razón para obedecer lo que Dios o sus ministros me ordenan es otra pregunta; quizá sea impío preguntarlo o quizá tenga razones personales. De cualquier forma, los dos tipos de aserción eran obviamente muy distintos: la física, la biología, la historia y el sentido común describían con cierto éxito tanto lo que fue, como lo que es, será, podría ser, pudo y no pudo ser, mientras que las aserciones políticas y éticas me ordenaban hacer algo, pero no describían nada. Un mandamiento no era una aserción de hecho, ni pretendía serlo. Ahora se había abolido a Dios, o cuando menos se le había reducido a la irrelevancia; sus ministros y los libros sagrados eran receptáculos del error y la confusión.

Entonces, ¿en dónde debía buscar una respuesta a la pregunta «¿por qué debería obedecer al gobierno?»? Quizá no desee obedecer el orden y prefiera vivir una vida de perversión, rebeldía e irresponsabilidad; sin embargo, la simple existencia de términos como *perversión* e *irresponsabilidad* implica que «existen estándares» a partir de los cuales dicho comportamiento es una desviación. ¿En dónde existen? ¿En qué sentido? Hobbes contestó que era mejor obedecer al Estado porque, si no lo hago, provocaría mi destrucción. Sin embargo, esta respuesta sólo concierne a la pregunta «¿por qué obedezco?» Por miedo. Si preguntara «¿por qué no habría de buscar mi destrucción en

manos del Estado? Girolamo Savonarola lo hizo, ¿por qué no yo?», ninguna respuesta fáctica sería capaz, en principio, de satisfacerme. Sólo una disciplina parecía arrojar cierta luz sobre la respuesta a esta pregunta: la ley. En los estatutos y los fallos de las cortes no se encuentran aserciones de hecho sino instrucciones y directrices sobre la manera en que hay que comportarse. No obstante, la ley se puede poner en duda, a no ser que hubiera sido promulgada por Dios o por algún otro organismo sobrenatural y, en consecuencia, fuera incuestionable. ¿*Deberíamos* o no obedecer las leyes? ¿Qué quise decir con «deberíamos»? Afirmar que deberíamos obedecerlas porque son justas equivaldría a decir que se formularon con base en principios que deben seguirse, y ¿qué quiere decir que hay que seguir unos principios mientras que otros no? Cuando Montesquieu afirmó que diferentes tipos de personas seguían principios diferentes sin duda tenía razón y resultó iluminador para quienes se interesaban en la rica variedad de la experiencia social, pero en nada ayudó a quienes *no* querían saber por qué *obedecen* quienes lo hacen, sino si estaban en lo correcto, o incluso si eran sabios, al hacerlo; si su ejemplo debía seguirse o evitarse y no sólo si lo sería.

Es aquí, como un puente entre los hechos y los valores, que el concepto fundamental y fatalmente ambiguo de «naturaleza» hizo su aparición. No fueron únicamente los juristas de la Edad Media o del siglo XVII quienes supusieron que sólo eran justas aquellas leyes que fluían de forma lógica de un conjunto de normas impuestas que vinculaban a todos los hombres —es decir, que eran sus aplicaciones específicas— y existían en un extraño mundo propio: «la ley natural». A ellos se les podía descartar porque aún luchaban contra la oscura teología y la metafísica, pero ¿qué podemos decir cuando los férreos representantes del nuevo conductismo (Helvétius, el materialista ateo; Holbach, el químico y botanista) apelan también a esta dudosa entidad? Para hacer lo correcto —se nos dice—, para hacer lo que debemos, es necesario obedecer las leyes de la naturaleza. La Ilustración fue el descubrimiento de las verdaderas leyes naturales en todas las esferas; así como existían las ciencias *naturales* de la física, la biología, la astronomía, la botánica y, después, la economía política y la historia, así existía también una ciencia natural de cómo vivir; y era igualmente válida para los individuos y para los grupos. La naturaleza es algo real en donde residen las respuestas de todas las preguntas; de igual forma para las que se ocupan de lo que debería ser o lo que uno debería hacer que para las que preguntan sobre lo que existe. Mucho se ha escrito sobre el concepto de naturaleza en el siglo XVIII, pero lo único que aquí nos interesa es el hecho de que incluso los radicales políticos más determinados evidentemente tenían un concepto de naturaleza en el que ésta no sólo era lo que es (la suma de las cosas), un organismo vivo o una máquina compleja, sino, de cierta forma extraordinaria, una fuente de propósitos, órdenes e ideales: un organismo semipersonal que hablaba a quienes estaban dispuestos a oírlo, mitad institutriz mitad dictador,[15] que a veces hace señas, persuade y convence con halagos, y otras amenaza y lanza gritos de indignación, pero siempre en un lenguaje claro para aquellos cuya mente está libre del manto de las fantasías metafísicas o sacerdotales.

La noción de que la naturaleza no sólo es una fuente de información sobre lo que existe y sobre su funcionamiento, que nos habla de lo que es practicable así como de los

medios y los caminos, sino que, en cierta medida, también es una especie de receptáculo de fines (de lo que debería hacerse o lo que por sí mismo vale la pena hacer) es una de las ideas más viejas en la historia del pensamiento. Según Platón, para conocer la forma en que debemos vivir, a quién debemos obedecer y por qué, es necesario entender la naturaleza de la «realidad» mediante un proceso especial del intelecto, al que llama dialéctico. Conocer la realidad es conocer cuál es la función «natural» que uno tiene en ella, y tener una función no sólo es hacer algo o ser afectado de cierta forma, es entender que todos nuestros actos cumplen un cierto propósito, fin o ideal que es la razón por la que fuimos creados, sin importar si lo hizo un dios personal o una naturaleza impersonal. Todas las indagaciones de Aristóteles —no importa si argumenta a partir de la observación empírica o de premisas *a priori*— en realidad buscan descubrir cuál es la «función natural» de la entidad que examina (una planta o un animal, un individuo o la sociedad). La felicidad o la satisfacción de las entidades que pueden vivir esta experiencia sólo se considera en la medida en que debe acompañar a la realización progresiva y libre de impedimentos de los fines adecuados que la naturaleza asignó a cada ser; de hecho forma parte de ella, es decir, es intrínseca a ella. La racionalidad es la conciencia de la dirección y el método adecuados para cada ser, de acuerdo con la jerarquía de la naturaleza. La naturaleza de cada quién es su función: el proceso de crecimiento o desarrollo, más o menos exitoso, hacia la entidad perfecta que cada uno es de manera potencial desde el primer momento de su existencia. Conocer y entender algo es conocer hacia dónde debe dirigirse; tener la capacidad de definir la esencia de algo es afirmar cuál es su propósito, de tal forma que entre más cercano sea, más «real» será. Con justicia se condena la descripción empírica de algo, fundada en la observación, como algo superficial (un catálogo de propiedades no esenciales) que no logra comunicar la *raison d'être* única del objeto: por qué es como es y excepcionalmente individual; distinguible, en principio, de cualquier otra cosa en el universo. Cuando mucho, puede fungir como un reporte de la etapa que una cosa o persona ha alcanzado en su inevitable desarrollo, de la brecha que aún existe entre eso y su meta, entre eso y su realización perfecta. La definición de un objeto no describe su condición actual, en la forma en que la observación empírica la revela; por el contrario, proporciona la fórmula «interna» que determina el cambio de lo que era en un principio a lo que es ahora y en lo que se está convirtiendo, lo que será si sigue por el camino correcto.

Los estoicos, los peripatéticos, los neoplatónicos y los cristianos (en pocas palabras, todos con excepción de quienes creían que las cosas ocurren por colisiones azarosas, sin propósito alguno, de la materia en el espacio) daban esto por sentado. Los cristianos, al igual que los judíos antes que ellos, habían sustituido la naturaleza impersonal de las cosas por los propósitos de un Dios personal; al entendimiento metafísico o la observación empírica agregaron, como fuente superior de conocimiento (de hecho, la única que en verdad era válida), la revelación: la voz de Dios que habla directamente al alma de los hombres o que se expresa a través de sus profetas, su iglesia o sus sagradas escrituras. El supuesto que compartían las tradiciones clásica y cristiana era la idea de que cada entidad ocupa un lugar único y específico en el gran orden de la naturaleza o de

la creación (dependiendo de en cuál creyeran). Dios o la naturaleza habían dividido todo en «tipos naturales», en géneros y especies, cuya definición dependía de la función que cada uno tuviera; es decir, a partir del tipo de proceso que conducía a su tipo particular de meta o perfección. Intentar echar por tierra los géneros y los tipos, o pervertirlos, era oponerse a la naturaleza, rebelarse en contra del orden natural, amotinarse contra lo bien distribuido y, en consecuencia, un tipo de falla provocado por la ignorancia, la locura o la maldad; esto se relacionaba también con el atrofiamiento del «crecimiento natural» de cualquier cosa; desde una hoja de pasto o un niño hasta una sociedad. Es posible que un proceso no llegue a su conclusión perfecta aquí, en la tierra, donde el pecado corroe a los seres humanos, sino en otro mundo, donde el alma se haya liberado de sus ataduras terrenas; puede ser también que todo lo que haya desviado su camino, ya sea por culpa de su propia perversión o del infortunio, esté destinado a nunca alcanzar su meta verdadera, a marchitarse en la tierra o acabar en los tormentos del infierno. Se adoptará la visión metafísica o teológica del destino de las cosas, animadas o inanimadas, había un supuesto que subyacía en todas estas visiones divergentes: los atributos de una cosa, de cierta forma, coinciden con su valor, o son idénticos a él. Una descripción completa y fiel de una cosa tendría que identificar su avance (su grado de perfección) en el camino que le corresponde. En consecuencia, la ley natural podría considerarse como la fuerza última que, de hecho, regula los movimientos de las estrellas en sus recorridos, las vidas de los hombres y el comportamiento de la cosa más humilde del universo y que, al mismo tiempo, no es una mera maquinaria causal sino un sistema de reglas que rigen el funcionamiento de la máquina: la constelación de propósitos que su comportamiento necesariamente cumple.

Cometer un crimen era atentar contra nuestro propósito verdadero o contra el de alguien más. Por supuesto que, por un periodo corto, esto es posible y se ha hecho, pero al final las leyes inexorables (de Dios o de la naturaleza) se impondrán sobre tales desviaciones y su autor será castigado, cuando menos al descubrirse en desarmonía con el universo; de forma inevitable esto irá acompañado de —o puede consistir en— sufrimiento corporal o espiritual y, en ocasiones, de destrucción absoluta. Por supuesto que siempre está el problema del mal: cómo puede una deidad caritativa (o una naturaleza armoniosa) ser compatible con la posibilidad de tales discordias. Existían muchas respuestas, muchas teodiceas que buscaban justificar ante los hombres los caminos de Dios (de la naturaleza o de la realidad). Ninguna de ellas era del todo convincente, todas buscaban llenar el hueco lógico que existía entre la asunción de que el universo era un sistema armonioso y la ocurrencia aparente en él de elementos sin propósito o discordantes. Sea como fuera, por sí misma esta antigua dificultad no era suficiente para minar el supuesto general de que todo tenía un propósito; un punto en donde en última instancia coincidieran la ley y el hecho. Aquellas cosas y sucesos que no parecían obedecer a las leyes simplemente se habían entendido de forma imperfecta (pues *entender* es entender las leyes que rigen las cosas y los sucesos), mientras que las leyes (morales, políticas y sociales) que en apariencia se quebrantan con tanta libertad, en realidad nunca se rompen con impunidad sino que tarde o temprano cobrarán su

venganza: al final, la realidad se encargará de humillar o destruir al perverso y al presuntuoso, al malhechor. Éste es el origen de la doctrina que dicta que el crimen es idéntico a la estupidez; el vicio, al error. Toda criatura, siempre y cuando tenga una naturaleza —y nombrarla implica atribuirle una naturaleza—, debe buscar su verdadero y natural fin —sin importar si lo reconoce o no—, su propósito único en el universo, en donde nada se puede duplicar sin un objetivo. Buscar este fin (es decir, cumplir su función verdadera) es la realización de las tendencias, deseos e ideales que la naturaleza (o Dios) ha implantado en nosotros. Aquello que cumple con lo anterior es a lo que llamamos bueno, correcto, verdadero o adecuado, conduce la vida racional, y la recompensa por obtener el éxito en ella (relativo o absoluto) es el grado de felicidad que se corresponde con el grado de éxito.

Al igual que todas las criaturas, los criminales buscan su propia satisfacción. En un universo armonioso, dicha satisfacción no podría frustrar la satisfacción igualmente verdadera de otros seres. Así, suponer que nuestra satisfacción depende de provocar dolor gratuito u otros tipos de daño premeditado es una incomprensión de la naturaleza del universo; tal incomprensión (que inevitablemente expone un desajuste con la naturaleza de las cosas por parte de la persona involucrada) conducirá de manera inevitable a la privación de la satisfacción que sólo podría proporcionarle la adaptación correcta que nace del entendimiento adecuado de la forma de ser del mundo o, cuando menos, de la parte que importa para nuestra función finita en él y, en consecuencia —en algún lugar, en algún momento, ya sea en este mundo o en el siguiente—, acabará por hacernos infelices. Si el mundo es un sistema cerrado y armonioso, la única forma de asegurar la satisfacción en él es evitar cualquier atentado contra las leyes del sistema. La noción misma de un sistema así presupone un lugar y una función únicos para todo lo que existe en él, y usurparlos (por ejemplo, al robar algo; es decir, cuando se priva a alguien de una posesión que es necesaria para que lleve a cabo su función verdadera y que, por esta misma razón, no es necesaria para que el ladrón cumpla su función única y diferente *ex hypothesi*) es una incomprensión del sistema al que uno pertenece. Cualquier atentado contra el sistema (las leyes de la naturaleza o las leyes de Dios) conlleva, de forma inevitable, un daño tanto a la vida del ofensor como a la de otros. Un ser omnisciente que entienda estas leyes y la materia que rigen no podría suponer nunca que es posible obtener una satisfacción duradera de algo que perturba el sistema cuyo perfecto funcionamiento es la única garantía de felicidad. Las leyes del universo coinciden con las normas de la acción correcta, *ergo* crimen equivale a ignorancia, *ergo* virtud es sabiduría, *ergo* los valores son hechos, y *de jure* y *de facto* coinciden.

La doctrina anterior era inteligible siempre y cuando no se cuestionara la idea de que la naturaleza, y todo lo que hay en ella, buscan propósitos discernibles de forma más o menos clara. Cuando Grotius discute la ley natural aún considera que las guerras injustas y los actos de agresión no provocada contra individuos son contrarios a una ley que no sólo debería regir a los seres humanos sino que en un sentido último los rige; que *ley* no tiene dos significados claramente distinguibles (la generalización de lo que sucede, el uno, y una norma que solicita que esto o aquello se lleve a cabo sin importar si realmente se

hace, el otro) sino que los incorpora en uno solo, pues el deber ser (la forma de vivir) se puede inferir lógicamente de lo que, en un sentido metafísico, es el orden universal. Grotius vivió en un mundo en donde explicar algo y dictar la norma que, en caso de ser obedecida por ese algo, lo convertiría en el mejor ejemplo posible de su tipo, aún son la misma cosa. Las costumbres, las normas y las leyes que la mayoría de los hombres, en casi todos los lugares, en la mayoría de las épocas, parecen seguir son realizaciones terrenales imperfectas de un esquema más perfecto que, de acuerdo con su entendimiento, de cualquier manera, terminan por expresar en sus actos y pensamientos. Este esquema es la ley de la naturaleza, que ciertamente puede desobedecerse, aunque no por mucho tiempo y sólo a costa de quien desobedece, pues cometer crímenes es comportarse de forma «antinatural», oponerse completamente a las cosas; un proceso que no puede mantenerse por mucho tiempo. Cuando Montesquieu, con una actitud que de forma justa se califica de sobrio y observador empirismo, recoge evidencias para su tesis de que el comportamiento de los hombres cambia en entornos diferentes, que sus leyes y costumbres varían conforme cambia el suelo y el clima, las instituciones, los temperamentos y las tradiciones históricas, intenta demostrar que esas leyes son buenas leyes que se corresponden con «las relaciones necesarias de las cosas»,[16] o que nacen de ella. Dicho con otras palabras, los hombres actúan bien cuando obedecen las normas que se originan de sus diferentes situaciones y, como estas situaciones son tan distintas entre sí, no se puede esperar que los persas tengan una escala de valores similar a la de los franceses y la validez de una no demuestra que la otra esté equivocada, pues cada una se adecúa a su particular circunstancia; es decir, expresa mejor su espíritu. Sin embargo, la noción misma de que los valores (la validez de las escalas) son consecuencia de las naturalezas de los hombres y de sus situaciones (es decir, se originan en ellas), de que los valores se pueden deducir de los hechos, sólo es creíble si suponemos que el conocimiento de los hombres y los pueblos, de su historia y su ambiente, de sus capacidades físicas y mentales y de la forma en que éstas interactúan (es decir, el conocimiento de los hechos) debe revelarnos, de forma automática, cuál es la vida correcta, es decir, los propósitos y fines correctos que esos individuos o pueblos deben buscar; dicho con otras palabras, el conocimiento de lo que debe ser no de lo que es: de los valores no de los hechos. Sólo creeremos lo anterior si pensamos que todas las cosas son como son y han sido y serán porque así cumplen, han cumplido y cumplirán este o aquel propósito, que se puede discernir mediante la observación de la historia de un pueblo y de las causas de su desarrollo espiritual y material. Mientras que los escritores teológicos creían que estas causas eran espirituales y tenían que ver con las relaciones entre Dios y el hombre (la Caída, la Crucifixión, la Resurrección, la Redención), Montesquieu se inclinaba por explicaciones más materiales. No obstante, la famosa oración inicial de *El espíritu de las leyes* deja bastante claro que para él lo que *debería* ser (aquello que es correcto o razonable hacer) se puede deducir de las «relaciones necesarias de las cosas», es decir, de lo que *es*, y es lo que es y como es porque no puede evitar ser así; que uno puede deducir las normas para la acción (las leyes correctas, las buenas constituciones) de lo que ya existe, porque lo que existe es idéntico

a lo que debe ser (es decir, a lo que debería ser) o, cuando menos, es una buena evidencia de ello. Esta idea es platónica, aristotélica y cristiana; puede ser una interpretación materialista de esas doctrinas (una desviación, una herejía) pero es una herejía al interior de la Iglesia: acepta las premisas principales de aquello que busca modificar.

Sin embargo, Helvétius, Holbach y sus seguidores, Hobbes y Spinoza, todos ellos se revelaron contra el principio teleológico mismo y enseñaron que, aunque los individuos tienen propósitos, el mundo no los tiene; que los hombres y las mujeres quieren hacer algo ahora y otra cosa después, pero la tierra, el mar, los árboles y los vientos no quieren hacer nada, ni luchan por nada y no tienen fines que cumplir. Entonces, podríamos preguntarles, ¿de dónde dedujeron la respuesta a preguntas como «¿qué debe hacer un ser racional?» o «¿a quién debe obedecer un hombre?»? Después de cumplir con el deber de denunciar a la teleología como un absurdo antropomorfismo, procedieron a decir, sin demasiada fuerza, que habían obtenido la respuesta en ocasiones de la naturaleza; en otras, de la razón; aunque las dos suelen parecer idénticas. ¿Qué significa esto? ¿Quién es la naturaleza y cómo se hace entender? Si no se comunica en un sentido verdaderamente literal, ¿qué significa decir que nos habla? Con frecuencia, casi lo único que Helvétius quiere decir es que se opone a la mayoría de los supuestos de los pensadores anteriores. Él cree —él sabe— que Dios no existe; los textos que se le atribuyen no son sagrados y carecen de autoridad, no existe ningún misterio en el corazón de las cosas de donde pueda fluir algún tipo de conocimiento inspirado. Helvétius debe tener evidencia de todo lo que cree; quiere que se le demuestre, ya sea a través de argumentos racionales o de datos empíricos, por qué habría que seguir una norma de vida específica, y la naturaleza y la razón son, en gran medida, símbolos negativos que indican el rechazo a la autoridad, la revelación, la metafísica escolástica, o a todas las voces que han hablado a los profetas y a los santos. Además, desea comunicar un rechazo igual de fuerte a las opiniones de la turba no ilustrada, que no son otra cosa que versiones corruptas del sinsentido que instructores estúpidos o perversos le han enseñado; quizá en ocasiones mezclado con un poco de sentido común, aunque en tan poca medida que la nube de oscuridad y confusión lo opaca.

Helvétius conocía la respuesta a las preguntas sobre moral y política porque había descubierto que, por naturaleza, los hombres sólo buscan su placer o su felicidad e incluso llegarían a obtenerla si tan sólo tuvieran el tiempo y la inclinación para encontrar los medios más eficientes de ordenar sus vidas, mismos que sólo se pueden descubrir con el entrenamiento científico adecuado. Sin embargo, como norma, los seres humanos no están hechos para entender lo que verdaderamente los hará felices sin una fuerte educación previa, pero incluso cuando lo saben suelen carecer de la fuerza de carácter suficiente para seguir por ese camino y caen presas de muchas pasiones distractoras. El hombre sabio, el especialista en psicología y en las ciencias, que sabe lo que hará felices a los hombres y conoce los medios necesarios para procurárselos, no se conformará con predicarlo a sus hermanos menos ilustrados, pues incluso cuando creyeran en la verdad de lo que dice, no tendrían el autocontrol suficiente para seguir sus consejos. Por

consiguiente, la legislación es el único método eficaz para hacerlos felices: a través del establecimiento de un elaborado sistema de recompensas y castigos materiales; en pocas palabras, mediante el aprovechamiento de sus pasiones (lo que ahora llamamos adaptación o condicionamiento), pues sólo así es posible hacer que los hombres actúen de forma tal que los haga felices, sin que necesariamente lo tengan en mente ni entiendan cómo lo lograron. Con el suficiente número de zanahorias frente a sus ojos y la cantidad correcta de azotes, se puede hacer que el asno humano siga cualquier camino que su entrenador desee. El humano promedio no tiene la suficiente fuerza de voluntad ni es lo suficientemente racional para alcanzar la meta de la felicidad sólo con sus esfuerzos, pero se le puede dirigir hacia ella con la combinación acertada de tentaciones y penalidades. Para quienes entienden a los hombres y sus necesidades, ésta es la tarea de la legislación; deben instituir una educación adecuada para obviar así la necesidad del continuo estira y afloje, aunque siempre será necesario un mínimo de legislación y condicionamiento. Una vez que los hombres estén en el camino de la felicidad gracias a las leyes impuestas por gobernantes lúcidos y todopoderosos (déspotas ilustrados o mandatarios elegidos democráticamente), se les puede educar para que entiendan por qué es bueno que se les trate así, hasta que todos los elementos coercitivos desaparezcan y las personalidades de los hombres, que a fin de cuentas son consecuencia casi absoluta de la educación, se transformen bajo el nuevo sistema; dotados de estas nuevas personalidades, tendrán la capacidad de hacerse (y hacer a los otros) felices, mediante la práctica de unas cuantas normas sencillas, fáciles de comprender, cuyo propósito se entenderá y aceptará progresivamente. A partir de este planteamiento Helvétius desarrolló la totalidad de la teoría utilitaria: la reducción de todos los propósitos humanos a la búsqueda de la felicidad y la discusión sobre los mejores medios, a la luz del desarrollo del conocimiento científico, para lograrlo de forma menos dolorosa y más permanente.[17] El desarrollo preciso de las ideas de Helvétius no tiene otra meta que la exposición de los detalles de su doctrina. El corazón de esto reside en la siguiente afirmación: por naturaleza, todos los hombres buscan la felicidad y se les deben proveer los medios más efectivos para alcanzarla; la mejor forma de hacerlo, como ya dijimos anteriormente, es a través de la legislación, que hace que incluso el depravado y el ignorante —lo quieran o no— trabajen en favor de su felicidad y la de los demás, y a través de la educación, que mejora gradualmente la salud de sus cuerpos y sus mentes. Las ciencias nos proveen de los medios para lograr esa higiene mental y física.

En este momento, cualquiera podría preguntar cómo es que Helvétius sabe con tal certeza que la felicidad es de hecho el único fin que los hombres desean. Incluso si fuera cierto, ¿cómo sabe que es bueno o correcto dar a los hombres lo que desean, e incluso lo que desean de manera más apasionada? Después de todo, la historia proporciona muchos ejemplos en los que no es tan evidente que la felicidad sea el fin único de los deseos humanos: los mártires y los fanáticos verdugos de sí mismos, sin importar de qué fe o con qué motivo, parecen contraprueba de que nadie nunca ha deseado algo distinto a la felicidad, aunque, en ocasiones, ellos mismos se oculten este hecho; tampoco faltan moralistas (de la época de Moisés en adelante) cuyas voces no hayan retronado contra la

felicidad como una meta suficiente, ni generaciones posteriores que no los hayan aclamado por salvarlos de una falacia tan atroz. Helvétius apenas si se molestó en argumentar contra esto. El fanatismo, la austeridad, los votos de pobreza y de castidad le parecían simples aberraciones: giros «antinaturales» de la mente. Quienes nieguen la ley psicológica que establece que la única motivación de los hombres es el deseo de felicidad o duden de la verdad moral o política de que sólo la vida o el orden moral que conduzcan al máximo posible de felicidad para una comunidad son los mejores, están simplemente equivocados. ¿Cuál es su error? No comprenden la naturaleza. ¿Qué tipo de naturaleza? No la naturaleza (es decir el carácter, los atributos y las leyes que gobiernan las acciones o los pensamientos) de una persona particular, un grupo, un tiempo o una institución, sino la naturaleza misma; aquello que, si se ve correctamente, contesta con respuestas verdaderas a todas las preguntas genuinas. En el siglo XVIII, todos parecen hablar de la naturaleza en este sentido; todos con excepción de Hume, quien apenas alcanzó a vislumbrar la oscuridad y las falacias que nacían de ella, y Bentham, que fue el único que lo vio claramente y aceptó las conclusiones de los *philosophes* al mismo tiempo que ridiculizaba sus premisas metafísicas, mismas que apenas si se molestó en analizar. Para Helvétius, para Holbach, para Diderot, para todos los grandes liberadores franceses, la naturaleza es la gran maestra de la humanidad. Dama Natura, Señora Natura, «belleza suprema y soberana»,[18] la gran voz de la naturaleza es el gran oráculo y cada uno de los radicales del siglo XVIII aseguraba ser su verdadero intérprete.

Aun así tenía demasiadas voces. Montesquieu percibe su variedad, Helvétius su uniformidad. Diderot la ve como una máquina soberbia, con ruedas, cuerdas, poleas y resortes. Hume admira sus artilugios y Holbach percibe en ella el origen de las artes y las ciencias, de todo lo bueno en los hombres civilizados de gusto refinado y en los grandiosos gobernantes ilustrados. A Rousseau le dice que todo lo civilizado es corrupto y malo, que las artes y las ciencias destruyen la capacidad para distinguir entre el bien y el mal, que la bondad reside en la simplicidad y en el vigor y en un corazón puro, mismos que son imposibles de obtener en las ciudades dominadas por el comercio y las artes de la civilización. A Mably predica austeridad y comunismo a Morelly, pero frente a A. Müller defiende la tradición, y declara sagrada la propiedad a los jacobinos. Para Condorcet crea hombres completamente virtuosos, mientras que para Helvétius hombres que no son ni buenos ni malos; en Thomasius es benevolente, misántropa en Reynal y asesina en De Maistre. Condorcet y Paine están convencidos de que confiere derechos a los individuos, que, al haber sido conferidos por ella, son imposibles de alienar por medios humanos; Bentham es el único incapaz de percibir esto y denuncia esta perspectiva como ficción ridícula. A algunos predica libertad, mientras que a otros observancia de la tradición; a unos, igualdad, a otros aceptación del mandato de los ilustrados y los mejores. Saint-Martin ve por toda ella evidencias de Dios; Holbach considera que la noción misma de ella es incompatible con la esencia de Dios. Pope, Shaftesbury, Rousseau y Mably perciben en ella la armonía divina en la que sólo los hombres pecadores son notas disonantes. De Maistre y Hegel la ven como un campo de batalla en donde los hombres, las bestias y las plantas luchan sin parar en la agonía de la

exterminación mutua, una carnicería interminable cargada de violencia, sangre y sufrimiento, en donde todo ese mal es necesario para el progreso y la libertad.

A veces naturaleza y razón coinciden, otras no. Por supuesto, todos los que creen que el mundo obedece un plan racional deben creer que lo que sea que suceda es evidencia de este plan. Algunos creen que este plan es un propósito consciente por parte de una deidad que trasciende al mundo que creó y que gobierna; otros creen que esta deidad está en el «interior» del mundo (es «inmanente» a él), como la razón y la voluntad están en el «interior» de los hombres (son «inmanentes» a ellos), o como los deseos en los animales; hay otros más que no creen en la existencia de una presencia divina, ya sea adentro o afuera del mundo espaciotemporal, o que niegan cualquier significado a esa noción. Hay una división más todavía que atraviesa todas estas categorías. Algunos tienen razones *a priori* para creer en el orden divino (ya sea adentro o afuera del plan cósmico) que se fundamentan en la revelación, en el conocimiento innato, en verdades percibidas por el «raciocinio» o en los pronunciamientos de una autoridad incuestionable. Otros fundamentan su creencia en lo anterior sobre evidencia empírica, es decir, intentan construir un argumento de una analogía o una inducción a partir de los datos de la observación, de los que se deriva una conclusión que puede ser sólo posible, creíble o razonable. Aún hay otros más que creen en la existencia de Dios o de un plan pero no necesitan razones para creerlo, lo hacen por fe o porque así lo desean y no encuentran evidencia suficiente en su contra o hacen caso omiso de ella. Sin embargo, lo que une a todos estos pensadores es que el universo les resulta «ininteligible» sin un plan y un propósito, ya sea que lo haya impuesto un agente o que nadie lo haya impuesto (que sea parte de la estructura misma de las cosas y los eventos). Para ellos, ser inteligible es formar parte de un sistema, y un sistema, para ellos, es una actividad planeada. Quienes aun hoy comparten estas creencias pueden otorgar cierto significado a frases como «los mandatos de la naturaleza» o «la voz de la razón», pues con esto quieren decir literalmente que lo que sucede es evidencia de las intenciones del ingeniero del universo o que el universo es su propio creador e ingeniero: una especie de motor animado y con propósitos, cuyo comportamiento expresa su propósito al igual que el comportamiento o las palabras de un hombre expresan sus intenciones o su opinión del mundo.

Sin embargo, los empiristas —como se suponían los *philosophes* extremos— no tenían permitido nada de esto; para ellos, aquello que los sentidos no pudieran percibir o que no se pudiera inferir de ellos y describir a partir de ellos no existía. Con esto, cualquier entidad trascendente quedaba automáticamente descartada; así, Holbach, Helvétius y sus seguidores, que eran conscientes de ello, negaban con firmeza la existencia de entidades eternas e intemporales como las almas inmortales, a las que se aferraban de forma desganada, tibia e inconsistente, como si fuera un modo natural del pensamiento y del habla, los menos minuciosos y científicos de sus contemporáneos: Voltaire, Rousseau, Diderot y los asombrosos sacerdotes semiateos (Meslier, Condillac, Galiani, Reynal, Mably, Morelly), cuya influencia resultó tan grande durante el siglo XVIII. El concepto de un propósito inmanente tampoco era compatible con el empirismo

estricto (menos aún el de un dios inmanente), asimismo la noción del mundo como una sola entidad viviente o como una persona con propósitos —es decir, con voluntad, razón, etc.— apenas era defendible sobre bases empíricas; de hecho, apenas si era concebible.[19] Como era de esperarse, durante el siglo XIX esto se volvió evidente y, por supuesto, Hume lo vio claramente durante la primera mitad del siglo XVIII y Kant lo expresó de forma más oscura aunque, también, más interesante. No obstante los pensadores franceses de quienes hablamos no lo notaron o, de forma insulsa, lo ignoraron, siguieron optando por ambas opciones y construyeron edificios grandiosos y memorables sobre la base de esta contradicción interna; pues por un lado sostenían que aquello que no se deriva de la experiencia, es decir de la observación del mundo externo y de los datos psicológicos, no es conocimiento; que para saber cómo vivir era necesario saber cómo ocurren las cosas en el mundo y, para ello, sólo se necesita la observación y el estudio pacientes, mismos que arrojarán suficiente evidencia, tanto observacional como experimental, para comprobar la veracidad de cualquier ley general que los científicos conciban. Mediante esa observación y con esas leyes sería posible describir todo —auxiliado por una mezcla de cuidado suficiente, honestidad y genio— y descubrir su comportamiento pasado y futuro; sólo así será posible controlar la vida animada e inanimada en concordancia con los deseos de los hombres; las instituciones, los dogmas, los destellos aislados de entendimiento enterrados en los muchos sistemas religiosos, metafísicos y éticos de la humanidad se podrán hacer a un lado como lo que son, atisbos caóticos y desorganizados de la verdad, reglas prácticas, un caos de recuerdos, conjeturas e ideas que no tienen relación, pues todo lo que en ellos tenga valor tendrá su lugar adecuado en el nuevo, lúcido, lógicamente coherente y omnímodo sistema de ciencia universal. Según esperaban y predicaban los más optimistas, esta nueva ciencia, en principio, describiría todo lo que ha sido, es y será, predeciría el futuro, «retrodiría» el pasado y, así, pondría al hombre en el camino de la omnisciencia. Una vez que supiera el lugar que ocupa en el gran todo sistemático, el hombre adquiriría, gracias a este conocimiento, el poder de lograr sus fines sin que fuerzas destructivas (por desapercibidas y, en consecuencia, incontroladas) lo sorprendan y aplasten. El poder, la ilustración, la virtud, el conocimiento, la felicidad, la benevolencia y la racionalidad son necesariamente consistentes entre sí, pues son aspectos del entendimiento del cosmos y de nuestro lugar en él. Sólo la ignorancia lleva a la inadaptación; la adaptación, a la felicidad. Por lo tanto, la ignorancia era la madre de todos los vicios y de todas las miserias. Éste es el origen de la opinión que parecía tan autoevidente al más noble de los *philosophes* (Condorcet); a saber, que los avances de las ciencias y la moralidad, de la libertad individual y la organización social, de la justicia y la benevolencia, estaban necesariamente interconectados y su triunfo, tarde o temprano, era inevitable.

Por otro lado, las mismas personas parecían creer también que este avance en las ciencias no sólo implicaba la acumulación y organización de información sobre el mundo, misma que serviría para evitar errores sobre la forma de lograr nuestros fines, sino que también revelaba, de alguna manera, la mejor forma de utilizar esa información: la mejor tanto para los individuos como para las sociedades, la mejor no como medios sino como

fines. En pocas palabras, la ciencia no sólo decía cómo obtener lo que deseas sino qué desear. Como Hume señaló en ese estilo que lo caracteriza, ligero pero devastador, esta idea no era nada empírica, pues la simple inspección de lo que sucede en el mundo no revela ningún propósito, no dicta ningún fin, no establece ningún «valor»; los hechos siguen siendo hechos, y lo que es no supone —ya sea de forma estricta o vaga e indirecta — lo que debe ser. Lo que es sólo podría suponer lo que debe ser si lo que debe ser fuera en sí mismo parte de lo que es; es decir, si fuera dado a los humanos como un dato. Los metafísicos y los teólogos de la naturaleza afirman encontrar en ella no sólo hechos sino ideales. La naturaleza les habla y les da órdenes al mismo tiempo que se les revela como simple materia: eventos, cosas, personas (reales y posibles) susceptibles de ser catalogados, que tienen un pasado por reconstruir y un futuro por predecir. Es probable que los *philosophes* apenas y fueran conscientes de que eran hijos de su época y, sin importar la valentía de su discurso, de cuán lejanos estaban de liberarse de sus ideas metafísicas; es innegable que predicaban el naturalismo, pero una versión metafísica de él, en la que al mismo tiempo que reducían la naturaleza a cuerpos materiales en el espacio que interactúan entre sí, seguían oyendo voces que les pedían hacer esto o aquello, las mismas voces con las que la naturaleza hablaba cuando aún era un cosmos espiritual viviente (razón encarnada, voluntad divina), cuando los objetos materiales eran, de entre sus constituyentes, los más bajos: el orden más rudimentario de la realidad o, ¡vaya idea!, meras sombras e ilusiones; una realidad que «trascendía» la conciencia sensible, pero siempre oculta a quienes se aproximaban a ella con una actitud empírica burda, necia en sus intenciones de reunir datos y ordenarlos.

Los *philosophes* nunca lograron escapar de esta profunda contradicción que persiguió los pasos de sus seguidores durante los dos siglos siguientes, y cualquier discusión sobre el ideal científico de la vida (la ética racionalista, los valores naturalistas) sufre de esta fatal ambigüedad. La tarea de destrucción es bastante sencilla: si los científicos llegan a demostrar que Dios no existe, los mandamientos de este último perderían la fuerza de su autoridad; lo mismo sucedería con cualquier refutación de la metafísica y, con ella, de cualquier sistema ético o político que se base en ella. ¿Cómo podría el conocimiento científico proveernos de los propósitos que deberíamos seguir? ¿Cómo se relaciona el avance científico con el avance moral? ¿Qué *es* el avance moral? ¿Cuáles son sus criterios, cómo se pueden distinguir las metas morales y políticas objetivamente válidas de la comedia del sentimiento individual y el capricho? Los *philosophes* no esclarecen nada de esto. No han cumplido sus promesas. Su temperamento y actitud general pueden ser favorables o no, pero en su razonamiento no hay nada que valga la pena considerar.

Echemos otro vistazo: ¿cuáles eran esos supuestos, tan familiares como para pasar desapercibidos, pero tan atados a opiniones previas que hacían imposible un empirismo consistente incluso por parte de los más radicales enemigos de la teología y la metafísica?

1) La noción de que la naturaleza no sólo es lo que es sino que encarna un orden y un propósito que de alguna manera se pueden descubrir, aunque no sólo se empleen métodos empíricos de investigación.

2) Este orden y este propósito no son un simple hecho en bruto sobre el universo,

por el contrario son algo que, una vez que alguien lo ha observado, no puede quedar como una simple anotación sino que revela los verdaderos propósitos de su vida y la de sus prójimos. Así, el hombre no será racional mientras no derive también, de la percepción de su lugar en el universo, la noción de lo que este lugar vuelve apropiado que haga. La racionalidad no sólo consiste en hacer deducciones correctas, como los matemáticos o los lógicos, ni inducciones correctas, como hacen quienes estudian la naturaleza, tampoco es la adquisición de conocimiento cotidiano ni la percepción semiinstintiva de la manera en que es una situación dada, en que puede desarrollarse y la cantidad de influencia que sus acciones o las de otros pueden tener sobre ella (lo que se suele llamar sentido común, astucia o buen juicio), sino la percepción del curso de acción más «natural» para él tomando en cuenta quién y qué es. En el caso de Francia durante el siglo XVIII y de los utilitarios ingleses anteriores a Bentham, la naturaleza pedía la búsqueda de la felicidad, aunque ésta sólo es la afirmación de los utilitarios; como ya dijimos antes, Rousseau y De Maistre pensaban que la naturaleza pedía algo muy diferente. El punto es que, sin importar cuán diferentes fueran los ideales de los muchos pensadores de este periodo, todos aludían a lo que es «natural» para defenderlos y creían que una de las funciones de la «razón» humana era reconocer lo que, en este sentido, nos es «natural».

3) Otro supuesto es que no puede existir algo que sea bueno y que entre en conflicto con cualquier otra cosa que sea buena, de la misma forma en que ninguna proposición verdadera puede contradecir a otra proposición verdadera. Las proposiciones falsas pueden contradecirse entre sí y, de hecho, suelen hacerlo; pero ni las verdades de hecho, ni las verdades matemáticas que se deducen del mismo conjunto de axiomas con el mismo conjunto de reglas, pueden, normalmente, entrar en conflicto entre sí. Si la naturaleza es un sistema armónico no sólo de hechos sino de valores —sea cual fuere el significado de esto—, no puede haber nada que, al ser parte de la naturaleza, sea bueno y sea incompatible con cualquier otra cosa buena (que sea igualmente natural). Por consiguiente, la felicidad no puede ser incompatible con la justicia, ni la libertad con la igualdad, ni los intereses verdaderos de cualquier individuo con los intereses verdaderos de otro o de cualquier grupo de individuos; el deber nunca puede entrar en conflicto con el interés, ni la piedad con la justicia, ni el altruismo con el egoísmo. Si hay un conflicto aparente entre estos valores *prima facie* divergentes, sólo puede deberse a que, en una situación dada, no se reflexionó lo suficiente sobre uno u otro o ambos, pues *sabemos* (sabemos *a prori*, pues ya no hay forma de escapar de esta conclusión) que la naturaleza es un todo armónico y no se puede contradecir a sí misma. Si lo peor sucediera y resultara imposible eliminar esta contradicción con explicaciones, entonces sería necesario rechazar cualidades o modos de comportamiento que antes se consideraban virtuosos, pues serían reminiscencias de hábitos arraigados, errores sustentados en una fe acrítica en la tradición, errores sistemáticos en la percepción de la voz de la naturaleza, una sordera filosófica congénita, ilusiones obsesivas. De hecho ése fue el drástico camino que muchos perfeccionistas del siglo XVIII (Holbach, Voney, Godwin) tomaron en relación con virtudes putativas como la austeridad, el autosacrificio, la abnegación y sus

similares, que, de forma clara, resultaban incompatibles —incluso en la interpretación más casuística— con otras disposiciones más vigorosas y más útiles para mejorar la vida, que conducían de forma más obvia a la maximización de la felicidad a través de un desarrollo más rico de las facultades humanas. El axioma *a priori* es que ninguna inclinación verdaderamente natural puede entrar en conflicto con otra; así, todas las virtudes, los valores supremos, los propósitos dignos, los fines que por sí mismos vale la pena perseguir son los objetivos de dichas inclinaciones; de ahí que la tragedia (los conflictos clásicos de valores, entre el amor y el deber público, entre los sentimientos humanos y las leyes eternas) y todas las situaciones que parecen involucrar decisiones angustiantes entre propósitos incompatibles aunque, *prima facie*, igualmente rigurosos, se debían a un entendimiento insuficiente, así como las paradojas en matemáticas o en las ciencias no pueden ocurrir en la mente de un ser omnisciente sino que necesariamente se deben a un conocimiento o un poder mental insuficientes. Con el conocimiento suficiente (el entendimiento suficiente) se resolverían todos los problemas y la felicidad eterna reinaría por siempre jamás.

Algunos *philosophes* pensaban que el progreso (el avance hacia una condición en que todos estos valores interrelacionados se realizaran por completo) era inevitable: después de muchas dolorosas crisis, la humanidad finalmente alcanzaría la perfección. En el más elocuente y conmovedor de sus textos, escrito en la clandestinidad, Condorcet se pregunta si el oscurecimiento de las mentes de los hombres que había provocado su huida de la violencia de los jacobinos en 1793, no sería acaso la última estación en el vía crucis de la humanidad y, una vez que hubiera terminado, las puertas del paraíso se abrirán para siempre. Otros pensadores más escépticos (Holbach, Volney) no creían en la providencia histórica y pensaban que, mientras no fuera un grupo de personas ilustradas el que se encargara de los asuntos humanos, el reino de mil años se pospondría indefinidamente. No obstante, ambos bandos pensaban que la perfección estaba al alcance de la humanidad y que los elementos trágicos de la vida se podían eliminar para siempre, pues el sufrimiento es ocasionado siempre por el entendimiento imperfecto y sólo por él, pues todo lo bueno es, cuando menos, compatible con todo lo demás que es bueno —quizá incluso irrealizable sin ello—, y la naturaleza nos indica lo que es bueno al sembrar en nosotros el deseo por ello: a fin de cuentas los valores sí son objetivos.

4) Hay una paradoja más en esto, pues los *philosophes* piensan que el hombre es consecuencia absoluta de factores materiales como el medio ambiente, las instituciones, quizá algunas características psicofisiológicas heredadas, la educación y la legislación. Así, mientras unos ponen mayor énfasis en los factores climáticos que en las influencias humanas, como la educación, otros consideran que las influencias sociales juegan un papel mayor que las geográficas o climáticas. Están, también, los que comienzan a afirmar que los modos de producción tienen una importancia decisiva, frente a quienes creen que la educación por sí misma puede moldear a un ser humano y hacer de él lo que desee: un héroe o un sinvergüenza, un mártir o un vividor. Están los que creen que el hombre es bueno por naturaleza (es decir, siempre es benévolo, comprensivo y justo) y los que creen que, por nacimiento, no es ni bueno ni malo, sino que son los elementos,

humanos o inhumanos, los que tienen la capacidad de convertirlo en una u otra cosa. Hasta donde sé, pudieron existir aquellos que estaban de acuerdo con la Iglesia católica en que el hombre nacía malvado, pero (como los buenos empiristas, los psicólogos modernos y los sociólogos podrían pensar) la educación y otras formas de condicionamiento son capaces de curar esos defectos o deformidades, de la misma forma en que una buena higiene puede curar las deficiencias físicas de un recién nacido. Así, las mismas personas que creían que el hombre era el resultado absoluto de un conjunto específico de fuerzas, también solían creer en el inmenso poder de la educación y la legislación: la actividad libre de los educadores y legisladores. No obstante, si en general el hombre es lo que es a causa del clima en que vive o de la comida que come o por la influencia de su nana o los efectos de la opinión pública o de la religión o de esta o aquella forma de vida política o social, ¿acaso los educadores y legisladores no estaban sujetos a las mismas influencias dominantes? ¿Acaso no vivían como vivían y pensaban como pensaban y educaban y legislaban como lo hacían sin poder evitar hacerlo? ¿Acaso no representaban también ellos papeles que no habían inventado sino que el clima y la educación se los habían inculcado?: simples declamadores de líneas que cumplían con obligaciones que, al igual que los humanos a quienes gobernaban y educaban, no podían evitar decir y cumplir, y que habían llegado a ser lo que eran como consecuencia de lo que los gobernantes y educadores habían hecho con ellos. ¿Cómo es posible afirmar al mismo tiempo que somos lo que somos porque crecimos acosados por influencias que estuvieron presentes desde nuestra concepción y que, aun así, podemos acabar con todas las locuras, vicios y miserias de la humanidad mediante un acto de voluntad, al cambiar nuestros métodos de educación o nuestra vida política o nuestra dieta para crear las condiciones favorables para el desarrollo de nuestros hijos; creando estas condiciones libremente, como si nosotros —aunque fuéramos, entonces, más poderosos, ilustrados y conscientes de nuestras responsabilidades de lo que antes fuimos— no estuviésemos condenados a actuar como lo hacemos, pues somos lo que somos y no podemos evitar ser lo que somos a causa de la historia de nuestra familia, de nuestro grupo y de nuestra raza, y de las condiciones físicas, morales y sociales en que nosotros y nuestros antepasados nacimos, maduramos y morimos?[20] Aunque estas opiniones eran estrictamente incompatibles, la mayoría de los *philosophes* sostenían ambas posturas, algunos ponían énfasis sobre un aspecto, otros sobre otro, algunos hablaban ora con una de las voces, ora con la otra, ora con las dos. Por un lado estaba de moda enfatizar el poder de la naturaleza física y de las instituciones, aunque sólo fuera para desacreditar las teorías rivales que afirmaban la inmortalidad y libertad del alma, o que Dios o los ángeles o los demonios o nuestros mismos espíritus interiores eran factores causales en la historia, que era la palabrería sin sentido de las diversas escuelas; por otro lado se hablaba mucho de las grandes oportunidades que el avance científico o una moral ilustrada o nuestro nuevo conocimiento de la historia, con su registro de los errores pasados y la moral hacia la que apuntaba, habían revelado de forma repentina a los seres humanos armados con la razón e incapaces de seguir culpando por sus crímenes, vicios y desgracias a fuerzas ocultas (Dios) o a tendencias innatas o poderes misteriosos e

inescrutables. No obstante, la contradicción persistía y sólo se mantuvo oculta mientras los deterministas, que pensaban en la física, y los perfeccionistas, que especulaban sobre los triunfos que venían con la educación, tuvieron un enemigo común: los sacerdotes oscurantistas, los reyes y los cortesanos perversos o disipados, los administradores ineptos o corruptos, los campesinos supersticiosos y embrutecidos. Ahí se originaba, como suele ocurrir entre quienes se han unido contra un enemigo común, una ilusión de acuerdo y solidaridad cuando en realidad había una divergencia fundamental de opiniones e ideales. En cuanto la alianza se disolvió —como sucediera en el siglo XIX— esta incompatibilidad latente, como era de esperarse, salió a la luz y transformó a quienes una vez fueron camaradas en antagonistas con todo derecho.

5) Así como las mismas personas no veían conflicto alguno entre el determinismo absoluto (como lo concebían las nuevas ciencias naturales) y la libertad de acción absoluta (como requería la nueva Ilustración), así creían tanto en la planeación racional como en el *laissez faire* extremo. El gran propósito era eliminar cualquier restricción sobre la industria, la producción, el comercio y sobre todas las formas de interacción humana (económica, moral, social, intelectual) que hubiera sido ocasionada por motivos erróneos: la avaricia de los individuos o de las minorías, el amor ilícito al poder, la malicia o el prejuicio, o cualquier otra creencia equivocada que se deba a los efectos malvados de la religión y la metafísica. Una vez que esto se hubiera llevado a cabo, los hombres podrían planear sus vidas de forma racional; es decir, en concordancia con el conocimiento científico y los propósitos de la naturaleza, que, en su mayoría, se identificaban con la felicidad y, en ocasiones, con un concepto aun más vago que de forma general se denominaba bien común, cuya relación con los individuos nunca se esclarecía. Era imposible que surgiera un conflicto entre los deseos de dos hombres racionales, pues la razón no puede oponerse a sí misma. Así, un plan racional (sin importar cuán rígido, detallado y omnímodo) que regulara hasta la última minucia de cada pensamiento y acto de cada ser vivo —algo que podría parecer despótico para quienes no gustan de ser determinados sin piedad—, no podría molestar a un ser racional, pues le proporcionaría todo lo que pudo haber imaginado y deseado por su propia cuenta, con la ventaja adicional de que le evitaría las molestias de tener que impartir sus opiniones a otros seres racionales que, *ex hypothesi*, jugarían el papel en su vida (así como él en la de ellos) que el plan, al ser racional, asigna a todos aquellos que desean vivir su vida en concordancia con la razón. Un ser racional no puede tener pensamientos o deseos irracionales (contraproducentes, por ejemplo); si el esquema social que regula su vida es racional, entonces anticipa sus pensamientos y deseos, y cualquier protesta contra él, de hecho cualquier grado de insatisfacción hacia él, es *pro tanto* un resto de la fuerza persistente de la irracionalidad que no ha sido eliminada del todo. Por consiguiente planear por completo la vida de un hombre racional y dejarlo hacer lo que quiera, sin contratos ni restricciones, es exactamente lo mismo. El plan sólo es necesario para evitar la sinrazón, la debilidad y prevenir la posibilidad de recaídas en estados previos, menos ilustrados; si todos los hombres fueran completamente ilustrados, no necesitarían del Estado ni de ninguna otra organización. Por lo tanto, el *laissez faire*

absoluto y la completa organización social difícilmente son incompatibles; de hecho, son idénticos. Para los hombres racionales la anarquía absoluta coincide con la máxima obediencia de la ley. La libertad es la percepción de la necesidad racional. Por supuesto, es necesario recordar que aquí *razón* no significa aquello que la inducción, la deducción o el sentido común abarcan, sino la búsqueda de fines racionales; esto no sólo implica fines que no entren en conflicto entre sí o que no se venzan a sí mismos o que no sean incompatibles con los medios disponibles, sino fines que sean racionales en ese sentido particular de la palabra en que unos fines son más racionales que otros; es decir, ocupan un lugar específico en la jerarquía objetiva de fines, cuya totalidad nos ofrece un agente activo que les da forma (la naturaleza, la razón, el orden divino, cualquiera que sea el nombre que elijamos para adorarla y obedecerla), por no decir que nos la presenta o nos lo avienta a la cara. Todo el programa racionalista del siglo XVIII gira en torno a la idea de que la razón descubre los fines y los medios, de que llamar *ilustrado* a un gobernante es afirmar que es un experto en fines y en métodos, que Hume se equivocaba al considerar que los fines son dados psicológicamente y no son susceptibles a la crítica racional. Si Hume estuviera en lo cierto, toda la construcción elevada sobre el supuesto de que existe una forma de vida que todos los hombres racionales adoptarían de forma automática (que es justamente la razón por la que se les llama racionales) colapsaría como una casa de naipes, y hasta ahora nadie ha proporcionado un argumento válido contra la postura de Hume; ciertamente ninguno que un *philosophe* pudiera haber usado como escapatoria.

John Stuart Mill escribió un ensayo honesto, concienzudo y lóbrego, con su característica lucidez, sobre el tema de la naturaleza, pues la forma en que los filósofos del siglo XVIII usaron el concepto lo confunde. Comienza por observar que la máxima *naturam sequi* forma parte de una antigua tradición europea, pero no puede entenderla. ¿Qué podrían querer decir con que debemos seguir la naturaleza? Sólo hay tres posibilidades:

a) *Naturaleza* quiere decir todo lo que existe, regido por las leyes que lo rigen, y que incluye a los seres humanos y todo lo que son, hacen y sufren; en cuyo caso, es prácticamente un sinsentido y en verdad fútil aconsejarles que se adecúen a leyes de las que no pueden escapar o que aprendan de un orden del que inevitablemente forman parte. ¿Qué significa entonces?

b) La naturaleza también se contrapone a las artes y las ciencias; es decir a todo lo que el hombre ha inventado o añadido desde que emergió de la condición que se describe como primitiva. Sin embargo, aconsejar a los hombres que sigan la naturaleza en este sentido equivale a invitarlos a tirar todo aquello de lo que, con dolorosos esfuerzos, se han provisto para llevar vidas que aprueban o disfrutan. En este sentido (en que es el objeto de estudios de las ciencias pero carece de historia), la naturaleza no es por ninguna circunstancia un organismo armonioso ni un mecanismo por imitar que promovería los fines que los humanos buscan o deben buscar: pues el contacto más superficial con el mundo de los «fenómenos» naturales, en el sentido en que se contraponen con la existencia civilizada, revela que suelen estar involucrados en el proceso de destrucción y

desperdicio más violento y, en apariencia, carente de sentido. Justamente las inundaciones y los terremotos y, de hecho, cualquier suceso natural que provoque dolor en seres sensibles o destruya hermosos objetos naturales o humanos, o para el caso plantas y animales (el comportamiento claramente ciego de la materia bruta), son aquello que todo recurso humano, moral, tecnológico, intelectual y estético busca minimizar, volver inocuo o poner al servicio de fines humanos. Imitar la naturaleza, en esta definición, es importar violencia caótica, desperdicio sin sentido y despropósito absoluto a la vida humana. Es imposible que los sabios y benévolos moralistas que instaban a seguir a la naturaleza hayan tenido esto en mente.

c) Finalmente, continúa Mill, está el sentido algo más limitado de la palabra *natural* que se opone a lo afectado y artificial; es decir, a modos del comportamiento humano destinados a engañar a alguien o a ocultar algo. Mill identifica esto con el respeto por la verdad, del que es partidario, pero señala que este sentido de «seguir a la naturaleza» no basta para cubrir las doctrinas que involucran la totalidad de la vida humana que los adeptos a la «vida natural» habían querido propagar. Sin duda es útil advertir a los hombres contra el comportamiento excesivamente afectado y alabar la espontaneidad, la sinceridad y el afecto, pero esto no parece tener mucha relación con la organización de la vida ante la luz de los descubrimientos de las ciencias naturales o con la condenación de una forma específica de gobierno o de orden económico porque es contrario a la naturaleza. Sin duda no era la artificialidad de formas lo que el gran innovador Quesnay o el abad Mably, el severo comunista, creían estar atacando en primera instancia.

Por consiguiente Mill admite estar confundido, como bien debería estarlo: decirnos que sigamos lo que no podemos evitar hacer parece, cuando menos, tonto; decirnos que debemos imitar la destrucción sin sentido y las costumbres salvajes, y así volver nuestras vidas tan horribles y salvajes como puedan ser, no parece razonable; y decirnos que debemos ser más sinceros y directos parece loable, pero no tiene el suficiente alcance para que se le haya considerado un principio fundamental de la moral y la política por más de dos mil años. Cuando llega a este punto, Mill decide, con desagrado, dar la espalda a toda la idea de naturaleza pues no es más que una lamentable confusión y la elimina de la lista de temas que merecen la atención continua de las personas serias.

Sin duda hay algo extraño aquí. Si John Stuart Mill, que nació tan cerca del siglo en que la discusión sobre la naturaleza ocupó un lugar tan importante, abandona desesperado el análisis de este concepto político o social; si Mill, que adoraba con vehemencia la poesía de Wordsworth, considera que el concepto de naturaleza es irrelevante para el pensamiento moral o político; si Bentham, de quien obtuvo su forma de razonar, se mostraba igualmente confundido ante esta oscura noción, quizá no se nos pueda culpar si tampoco a nosotros nos queda clara. No obstante, es innegable que la doctrina del naturalismo científico (las ideas de observación de la naturaleza, conocimiento en las ciencias y avance de las mismas, y, quizá de vez en cuando, la idea agregada de «vivir cerca de la naturaleza») significa algo para nosotros y sólo es falso pretender que no es más que un gran lío que se puede desaparecer con la mente despejada. Los mismos pensadores que inventaron el racionalismo moderno, el

liberalismo y la Ilustración científica creían, de forma explícita o implícita, en todas las proposiciones enumeradas anteriormente. Los hombres que creían este conjunto de ideas emprendieron reformas grandes y benéficas. La guerra entre progresistas y reaccionarios fue precisamente un conflicto entre quienes creían estas proposiciones y aquellos que apelaban a la autoridad, a la tradición, al dogma, a la prescripción o a algún otro criterio que no se podía descubrir con los métodos empíricos ordinarios utilizados para obtener información.

Queda claro, entonces, que no se puede hacer a un lado esta noción como si fuera completamente oscura y careciera de sentido. De hecho, no es así; pero se nos presenta así, si hacemos caso omiso de una premisa mayor sobre la que todo se fundamenta: la creencia en la posibilidad de descubrir hechos y propósitos en la naturaleza, la posibilidad no sólo de detectar una dirección, no sólo leyes consistentes que rijan la experiencia humana (aunque esto ya es bastante cuestionable), no sólo patrones en la historia o en las relaciones entre los seres humanos, sino fines y propósitos, y que marchar hacia ellos no sólo es inevitable o posible sino «racional»: el cumplimiento de algún esquema cósmico total, cuya realización parcial en diversos campos del pensamiento o del arte o de la acción se considera racional en dichos campos, y se le considera así precisamente porque, adentro de cada uno de estos campos, funciona de forma análoga, por diferente que pueda ser. Pues cuando todos estos campos se consideren en conjunto nos revelarán que son complementarios entre sí y conforman un todo armonioso; así, la razón es la facultad que nos explica cómo todo se interrelaciona entre sí y nos señala la meta por la que todo debe luchar, según unos, o debería hacerlo, según otros, si fuéramos racionales. Entonces, decir que una actividad es racional es afirmar que tiene una meta inteligente; de la misma manera, decir de una sociedad que está organizada racionalmente es decir que tiene una meta. Preguntar cuál es esta meta —si fuera una pregunta válida— presupone la posibilidad de un respuesta que se fundamente en evidencia objetiva, abierta a la inspección de un observador imparcial e inteligente; dicha respuesta es lo que se entiende por una meta racional.

Ya que las ciencias nos han provisto de la única información confiable sobre otros hechos, deberían proporcionarnos también la respuesta a esta pregunta; así, todas las doctrinas políticas y sociales que han afirmado basarse de esta forma en la ciencia, como los sistemas de Spencer, Comte o Marx, han adquirido prestigio entre las personas que creen en los métodos racionales de investigación y sospechan de la religión y la metafísica, o de las supersticiones populares y de cualquier asunción irreflexiva de cualquier tipo (o que se muestran hostiles a ellas), porque la racionalidad que valoran en los métodos de investigación se ha transferido aquí de forma subrepticia a los fines mismos. No obstante, mientras no aceptemos una interpretación teleológica del universo para la que no puede haber ninguna garantía empírica —razón por la que las ciencias la declararon hace mucho tiempo, a principios del siglo XVII, una categoría estéril y entorpecedora y la abandonaron—, la proposición de que ciertos fines últimos son más racionales que otros no tendrá ningún significado claro. Los fines pueden ser buenos o malos, inmediatos o distantes, sociales o individuales, pueden estar santificados por la

tradición o ser atrevidos y revolucionarios, pueden ser mutuamente compatibles o incompatibles, normales o anormales, asequibles o utópicos, fructíferos o contraproducentes, variables y subjetivos o invariables y aceptados por sociedades y culturas enteras o, en ocasiones, por la totalidad de la humanidad misma, pero no son racionales o irracionales en el sentido en que suele usarse esta palabra. Las aserciones en las que los enunciamos o en que apelamos a ellos no son más verdaderas o falsas que las órdenes, los juramentos o los actos de autodedicación a los que se parecen, pues no describen hechos ni eventos. Por supuesto que las aserciones históricas sobre la búsqueda de propósitos o sistemas de propósitos particulares (formas de vida, ideales y vidas construidas en torno a estos ideales) por parte de individuos, grupos o sociedades pueden ser verdaderas o falsas y se llega a ellas a través de actos que se pueden describir con justicia como racionales o irracionales, según sea el caso, pero no se llega a las palabras que expresan, encarnan o comunican dichas actitudes, fines e ideales por métodos que sean racionales o irracionales, ni se puede decir correctamente que ellas mismas sean racionales o irracionales. Se puede cuestionar si Hume tenía razón al afirmar que encarnan pasiones, es decir, sentimientos, impulsos, emociones pasajeras, apetitos y otros estados o procesos pasajeros de nuestras vidas emocionales (aunque se equivocara al creer que siempre las describían) y, sin duda, se puede afirmar con cierta seguridad que fue inexacto en cuanto a la forma en que adquirimos los diversos ideales y fines, en que los mantenemos, buscamos o rechazamos, los abandonamos o nos oponemos a ellos; pero encontró el origen del asunto: la racionalidad no es un concepto aplicable a propósitos sino sólo a métodos de investigación o de adaptación de los medios a los fines. Si todos nuestros fines individuales fueran medios hacia un fin universal que busca todo lo que existe (la naturaleza y el hombre, las cosas y las personas), entonces el grado de su adecuación como medio para este propósito universal podría en verdad, en cierto sentido trascendental, describirse como eficaz o ineficaz y, en ese sentido, racional o irracional. Sin embargo, esto es justamente lo que Helvétius y Holbach negaron con tal severidad; aun así, las doctrinas políticas que surgieron de los *philosophes* se referían a la organización de la sociedad a partir de lineamientos racionales científicos y abogaba en favor de que una de las preocupaciones de la educación y la legislación fuera la producción de ciudadanos que pudieran encajar en un solo padrón coherente, cuya validez estuviera garantizada por la razón y sancionada por una sola autoridad última: las ciencias naturales. Esa política se fundaba en el inmenso supuesto de un universo teleológico. Así, si la premisa es errónea, aunque sin duda es confusa, el gran edificio construido sobre ella carece de una base. Por supuesto, de lo anterior no se sigue que los opositores de esta visión, cuyo concepto de razón o racionalidad es de un tipo diferente (*a priori*, teológico, aristotélico, tomista, hegeliano, budista), obtengan alguna ventaja de las falacias y contradicciones de los empiristas del siglo XVIII, pues su solución a la pregunta ni siquiera tiene la ventaja de fundarse sobre una premisa inteligible aunque sea falsa, por el contrario se refugia en regiones que son totalmente oscuras para las técnicas normales de descubrimiento, y la solución que plantean es mucho más peligrosa que la enfermedad que dicen curar.

Al final de este capítulo Berlin escribió las siguientes notas para revisión:

Más sobre la planeación y la noción científica de planeación de la vida; y la pericia. También: conservación de inconsistencias: conductismo con *1)* derechos naturales *2)* igualdad *3)* libre albedrío. Lo principal: la ciencia es la cura para todos los males; provee de *fines;* las preguntas que no pueda responder *no* son preguntas; empírico o nada; todo se deduce de la «naturaleza» o del «hombre»; quien *quod semper, quod idem, et quod omnis ubique* [sc. *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus: vid. infra*, p. 189], variaciones ignorables; Condorcet (de cierta forma todos los enciclopedistas) pensaba que ése era el ideal por el que había que luchar con cualquier medio racional *que cualquier* hombre *omnisciente desearía;* el hombre omnisciente entendería el pasado y el futuro mediante *cálculos*, pues el mundo es un conjunto de hechos deducibles, aunque empíricos: sólo puede desear la felicidad (cualquier otra cosa es inducida por el error y una educación fallida; sólo la felicidad es *natural:* dogma). Por lo tanto la deseará dentro de los márgenes de lo posible: deseando *aquello* que lo armonice más con el universo y permita su funcionamiento más libre: supuestos *1)* el universo *es* armónico aunque nosotros no lo entendamos (citar a Pope), *2) existe* una naturaleza humana y un ideal humano: un orden que convenga a *x* deberá convenir a *y*, la variedad de fines no relacionados es prueba de error, pues el universo es un todo coherente: la naturaleza es una, necesita vincularse, *3)* la ciencia puede descubrir lo anterior; los químicos saben mejor que los poetas qué es lo *correcto*, y entienden las formas de actuar de la naturaleza y sus metas, *4)* una vez que se haya moldeado a los hombres, ya sea a manos de personas racionales (Condorcet) o por medio de la legislación (Helvétius) o mediante condicionamiento social (Roma; fascistas; comunistas), para que *no* obstaculicen sus propios impulsos fundamentales (implantados por la Naturaleza) el resultado será la felicidad automática. *Sabemos* cuál es el fin: lo que desean los omniscientes; y conocemos los medios: la ciencia nos los dice. Así que *avanti!* [¡Adelante!]

[1] «Peu importe que les hommes soient vicieux, c'en est assez, s'ils sont éclairés […] Les lois font tout.» *De l'homme*, 9, 6.

[2] «El tribunal supremo, el árbitro último de todo lo que está frente a nosotros, contra el que es imposible apelar, es la Razón.» *Commentaire philosophique* (1686), en *Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle*, La Haya, 1737, parte 1, capítulo 1, vol. 2, p. 368, col. 1.

[3] «À l'égard du peuple […c]e sont des bœufs, auxquels il faut un joug, un aiguillon et du foin.» Carta a Jean François René Tabereau, 3 de febrero de 1769. *Cf. Œuvres complètes de Voltaire*, ed. de Louis Molant, París, 1877-1895, vol. 19, pp. 208 y 623; vol. 24, p. 413.

[4] En un sermón sobre los deberes de los reyes pronunciado el 2 de abril de 1662, Bossuet citó: «Vous êtes des dieux!» («Vosotros sois dioses», Salmos 82:6; *cf*. Éxodo 22:28), en *Œuvres complètes de Bossuet*, vol. 1, Besançon, 1836, p. 507, col. 2. Luis XIV volvió la mirada hacia el Este, pero sus cortesanos hacia él. Autoridad, jerarquía, disciplina ciega, obediencia ciega y, para evitar la lóbrega desesperación, renuncia: no hay otra forma de vivir en este valle de lágrimas. Si el rey de Francia vende tierras al rey de Inglaterra o al de España, ¿qué deben opinar sus súbditos? No deben decir ni pensar nada; no tienen derecho a pensar; el rey hace con lo suyo lo que desee. Ésta era la opinión de Jacques Esprit, quien ciertamente representa un extremo. Mi punto es que tanto esta doctrina como su crítica en manos de defensores de la ley natural o de la autoridad de la Iglesia y de la Biblia o del deseo de felicidad de los hombres, se fundamentan de igual forma en una apelación a «datos». Existe un desacuerdo sobre lo que estos «datos» son, pero no sobre el principio de que sólo la evidencia de los hechos puede resolver el problema.

[5] Pierre Bayle, *Commentaire…, op. cit*. (*vid. supra*, p. 23, n. 2).

[6] Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651, parte I, capítulo 13. (*Leviatán*, trad. Manuel Sánchez Sarto, 2ª ed., FCE, México, 1980, p. 103.)

[7] Entre los seguidores franceses e italianos de Locke había una fuerte renuencia a admitir que, en asuntos de moral y religión (así como de política), el experto dependía de las mismas intuiciones de verdades *a priori*, como los derechos naturales y la diferencia absoluta entre bien y mal, cuya exclusión de su teoría del conocimiento del mundo exterior constituía su más grande logro. Sin embargo, como sus conclusiones eran correctas y lo habían llevado a favorecer la tolerancia y a defender las libertades civiles, y como su postura debía tanto al reflejo de la gloria de Newton, la presencia en su sistema de una gruesa capa de metafísica apriorística escolástica y cartesiana fue, en su conjunto, cortésmente ignorada.

[8] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, libro I, capítulo 1. (*Del espíritu de las leyes*, traducción de Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 2002, libro I, capítulo 1, p. 7.)

[9] La difuminación de la diferencia entre leyes en el sentido de regularidades inexorables y en el sentido de decretos humanos es necesaria en cualquier sistema teológico: las leyes de la naturaleza son al mismo tiempo normas cuya desobediencia implica un costo inevitable y uniformidades causales que rigen nuestro comportamiento y que, por lo tanto, son la base de las normas.

[10] *The Theory of Moral Sentiments*, Glasgow Edition, Oxford, 1976, sección IV, cap. I, 10, p. 184 (*La teoría de los sentimientos morales*, trad. Carlos Rodríguez Braun, 2_a ed., Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 324); *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Glasgow Edition, Oxford, 1976, sección IV, cap. II, 9, p. 456 (*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, trad. de Gabriel Franco, FCE, 1958, p. 402). *Cf. Essays on Philosophical Subjects*, «History of Astronomy», Glasgow Edition, Oxford, 1980, III, 2, p. 49.

[11] Montesquieu, *De l'esprit…, op. cit*., 2, 15 (inicio del penúltimo párrafo).

[12] Véase el epígrafe de Helvétius al principio de este capítulo (*vid. supra*, p. 23).

[13] «Pues nadie puede ser mejor juez que el hombre mismo, de lo que le provoca placer o desagrado», en *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 1, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, John Bowring (ed.), Edimburgo, 1843, capítulo 15, sección 4, p. 84 (*Deontología o ciencia de la moral / obra póstuma de Jeremías Bentham*; revisada y ordenada por M. J. Bowring, y publicada en francés sobre el manuscrito original; trad. de D. P. P., Librería Galván, México, 1836).

[14] [Aquí añade Berlin: «—incluso cuando Helvétius se refiere a las ovejas—». Esto es una referencia al pasaje

que en *La traición de la libertad* presenta de la siguiente manera: «Nos pide imaginar lo que deben sentir los minúsculos mosquitos o moscas que viven en las altas hierbas, acerca de otros animales que hay en su mundo. Ven a una gran bestia, que a nuestros ojos es una oveja pacíficamente pastando en un prado, y dicen: "Huyamos de este ávido y cruel animal, de este monstruo en cuyas fauces voraces seremos devorados junto con nuestras ciudades. ¿Por qué no puede comportarse como los leones y los tigres? Estos benignos animales no destruyen nuestras moradas; no engordan con nuestra sangre. Justos vengadores de los crímenes castigan a las ovejas por la crueldad que las ovejas nos infligen a nosotros."» *De l'esprit*..., 2. 2; *TL*, p. 44.]

[15] {*Vid*. Becker [Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven, 1932, *e. g*. p. 63; aunque la nota de Berlin aparece en el lugar marcado, la forma en que Becker trata la idea de naturaleza en su segundo capítulo tiene relevancia para toda la oración].}

[16] *Vid. supra*, p. 50, n. 8.

[17] Bentham no tenía casi nada que agregar a esta teoría. Cuando reconocía su deuda con Helvétius (algo que hacía abiertamente), podría haber añadido que había adoptado su teoría con mínimas modificaciones. En lo que concierne a la teoría, Helvétius había desarrollado en un sistema claro las reflexiones sueltas de pensadores anteriores, en especial de Hutchenson y Mandeville, por no hablar de Hobbes, los materialistas tempranos y los epicúreos; un sistema al que Bentham y James Mill sólo agregaron sugerencias prácticas sobre la forma en que se podría realizar. En efecto, Bentham dedicó mucho tiempo y muchas páginas de prosa indiscriminadamente tediosa a la descripción meticulosa de las muchas «dimensiones» de placer, su intensidad y duración, su seguridad o lejanía, su fecundidad y pureza, e hizo sugerencias (absurdas) sobre la forma en que dichas dimensiones podrían multiplicarse entre sí y sobre la forma de establecer un cálculo para determinar el máximo de placer alcanzable en una situación dada. {*N. B*. Era más individualista: *no* quería la vivisección («Cada hombre es el mejor juez de su propia felicidad» [*loc. cit*. (*vid. supra*, p. 63, n. 13)]); *vid*. Robins.} Se pueden hacer objeciones fatales, tanto lógicas como empíricas, a las propuestas de Bentham; se trata, verdaderamente, del extraño caso de un pensador cuyas opiniones sobre reformas prácticas son notables por su carácter sobrio, su lucidez y su buen juicio incorruptible pero que en cuanto se ocupa de la teoría cae en los mismos vicios que criticaba con más fuerza: casuística, pedantería, una fantasía imprudente y una pasión por elaborar particulares que no se relacionan con los hechos, así como la ausencia casi absoluta de la capacidad para el pensamiento abstracto, incluso del orden más primitivo. En una época de escritores fascinantes como Voltaire y Diderot, Helvétius componía con dificultad y, a pesar de su lucidez y sinceridad, es imposible disfrutar su lectura; sin embargo, la originalidad de lo que dice es terriblemente superior a la de las discusiones de Bentham sobre el mismo tema, y en lo que se refiere a la exposición clásica del utilitarismo, sus dos obras más famosas están muy por encima de las de cualquier otro autor.

[18] [Imposible de localizar.]

[19] Este argumento solía reducirse a la afirmación de que el mundo se parece más a un instrumento con propósitos, como un reloj, que a uno sin ellos, como una piedra. No obstante, ya que la diferencia misma entre reloj y piedra se fundamenta en la existencia de dichos contrastes en el mundo, los cuales permiten distinguir entre lo que fue hecho con un propósito y lo que no, es imposible aplicar estos contrastes a todo el universo, y afirmar que se parece más a los contenidos que en él tienen algún propósito que a los que no sin caer en un absurdo lógico; pues tanto los ingredientes con propósitos como los que no los tienen son igualmente parte de él y lo que es cierto de las partes del todo en contraste con otras partes del mismo todo no se puede aplicar al todo completo sin caer en un rampante absurdo. Afirmar que el universo como un todo tiene un propósito sólo tendría sentido si hubiera algo con qué compararlo (un universo imaginario que no tuviera propósito); sin embargo, ya que la noción misma de propósito sólo es inteligible dentro del universo, para distinguir algunos de sus componentes de otros, y ya que la noción de algo que existe fuera de él no tiene sentido, porque *ex hypothesi* el universo es todo lo que existe, es imposible concebir algo empírico con lo que se pueda contrastar al universo. Así, la proposición de que el universo como un todo tenía un propósito, como aserción empírica, era la identificación del todo con una de sus partes y, por lo tanto, se fundaba en una evidente falacia lógica (era como afirmar la existencia de muchos colores en el universo que al final de todo, y después de todo análisis, son todos azul).

[20] {Agregar algo sobre Federico el Grande en donde se mencione esto; también sobre el determinismo como una teoría meramente antioscurantista y secular: también Jacques le Fataliste [*Jacques le fataliste et son Maître*

(*Jacques el fatalista y su maestro*), la novela de Diderot de 1796].}

2
La idea de libertad

La libertad, tanto social como política, es uno de los ideales humanos más antiguos y, en primera instancia, comprensibles. En primer lugar, el deseo de libertad es el deseo, de un individuo o de un grupo, por que otro individuo o grupo no interfiera con él; éste es el significado más obvio, cualquier otra interpretación parece afectada o metafórica. Los humanos tienen deseos, inclinaciones o impulsos, todo lo que les impida cumplirlos es un obstáculo; dichos obstáculos pueden ser animados o inanimados, humanos o inhumanos. En segundo lugar, se suele decir que alguien «no es libre» de hacer esto o aquello cuando un obstáculo que no es humano le impide cumplir sus deseos, como la naturaleza física del mundo, que nos impide flotar pues nos atrae hacia abajo o sobrevivir por mucho tiempo sin comida. Existen también obstáculos psicológicos —cuando un hombre se da cuenta de que es incapaz de contar más allá de cierto número sin confundirse, de amar a sus enemigos o de entender la obra de Hegel—, sin embargo, de la misma manera (correcta o incorrecta) en que no creemos tan firmemente en las leyes de la psicología como en las de la física, es probable que la forma psicológica de no libertad no nos parezca tan clara como la física, mucho más obvia, que nos impide volar a la Luna o ver nuestra nuca.

No obstante, quienes hablan de libertad política o social no asignan ninguno de los significados anteriores a este término. Es posible afirmar que todas las formas en que se usa el verbo *poder* (o su negación) implican cierta presencia o ausencia de libertad; sin embargo, cuando se habla de falta de libertad social o política, lo que se dice es que alguien —y no algo— impide que hagamos lo que deseamos hacer o que seamos lo que deseamos ser. Como norma se insinúa la existencia de interferencia u opresión, sea deliberada o no. Por ejemplo, existe una ambigüedad genuina (y peligrosa) cuando los socialistas distinguen entre libertad «económica» y «política», cuando afirman que es inútil dar a los hombres la oportunidad de elegir entre distintas formas de gobierno cuando son en realidad tan pobres o ignorantes que son incapaces de adquirir o disfrutar de los bienes que este o aquel gobierno permite obtener «libremente». Si sólo se refieren a un hombre que no tiene los medios (o que está demasiado subdesarrollado moral o intelectualmente) para adquirir algo que podría producirle placer si lo tuviera, esto no necesariamente constituye una exigencia social o política. Existen muchas otras razones para que un hombre no obtenga lo que desea, o aquello que desearía si fuera lo suficientemente ilustrado para tener la capacidad de desear: puede sufrir de incapacidades físicas o haber nacido en un tiempo o en un lugar en los que sea físicamente imposible de obtener, lo que lo hace incapaz de satisfacer una necesidad específica. No obstante, la

forma en que esto lo hace *no libre* no es más política o social de lo que es física, biológica, histórica o geográfica. Cuando su falta de libertad se concibe como algo específicamente político o social, lo que se infiere es que ciertos factores políticos o sociales —es decir, su relación con otros seres humanos— le impiden obtener, hacer o ser algo definido. Son otros humanos quienes de cierta forma le impiden comportarse de una manera, no en tanto que simples criaturas tridimensionales en el tiempo y el espacio —como un hombre que accidentalmente tropieza con otro y hace que se rompa la pierna, impidiéndole así llegar a su destino (en este ejemplo sólo se comporta como cualquier otro trozo de materia en el espacio, como un tronco o una piedra)— sino al comportarse en una forma que, según creemos, podrían evitar si así lo desearan. Alguien se queja de falta de libertad personal solamente cuando cree que otros seres humanos que podrían comportarse de manera diferente —al menos en lo que toca a las leyes naturales— impiden que haga lo que quiere. Cuando alguien se queja por falta de libertad, aunque quienes lo detienen tal vez no intenten detenerlo sino que buscan propósitos propios irrelevantes que sólo tienen el efecto de detenerlo, puede no culparlos, pero aun así siente su falta de libertad, y se queja porque, de cierta forma imprecisa, se da cuenta de que la razón por la que no logra obtener lo que desea no es física ni biológica ni cualquier otro factor «natural» sino que son las intenciones de otros —aunque no necesariamente dirigidas en su contra— las que frustran sus propósitos. En pocas palabras, alguien se queja de ausencia de libertad personal cuando la realización —ya sea consciente, semiconsciente o, ciertamente, inconsciente— de los propósitos de otros le impide actuar como desea, y no el simple movimiento de sus cuerpos. Más aún, si cree que estas intenciones tienen la finalidad directa de detenerlo y hacer imposible que haga lo que quiere, sentirá que se está violando su libertad de forma deliberada; si además cree que estas intenciones son injustas o irrazonables, se quejará de opresión.

Así, en su sentido primario, la libertad es un concepto negativo: exigir libertad es exigir la ausencia de actividades humanas que interfieran con las mías. La discusión alrededor de este tema siempre ha supuesto, consciente o inconscientemente, este significado del término. Los teólogos y los filósofos han usado esta palabra de muchas otras formas, en especial aquella en que se dice que un hombre no es libre porque actúa «irracionalmente»; por ejemplo, cuando se dice que alguien es «esclavo de sus pasiones» o «víctima de su locura», el mismo sentido en que los hombres se «liberan» de sus errores, de un deseo obsesivo o de una inclinación física o social irresistible hasta ese momento. Sea cual fuere el valor de esta forma de utilizar las palabras *libertad* y *esclavitud* —misma que ahora casi es una parte intrínseca de su uso corriente en las lenguas europeas—, aún se siente, y con razón, analógica e incluso metafórica. El tío Tom era esclavo de Simon Legree en el sentido literal y nadie lo disputaría, mientras que la forma en que Céfalo afirma haberse liberado de la esclavitud de las pasiones del amor («un amo cruel»), en el primer libro de la *República* de Platón, es claramente distinto. La batalla contra un hombre que desea imponer su voluntad sobre otros seres humanos y lo que se suele llamar una batalla contra uno mismo —ya sea entre mis pasiones o entre mis inclinaciones menos nobles y «lo mejor de mí»— no son batallas en el mismo

sentido de la palabra y se da ese nombre a la segunda porque se siente como una extensión casi metafórica del término. Emociones similares pueden acompañar a la «liberación» que ambas provocan, pero un significado se siente más básico que otro.

Aun así, por supuesto que se ha dado gran importancia al segundo significado de libertad, el metafórico, que incluso ha llegado a incluir el primero (de forma notable entre los filósofos platonistas, los estoicos y cristianos, y después con Spinoza y algunos idealistas alemanes). El famoso argumento estoico que dicta que la libertad más verdadera reside en entender la naturaleza y adaptarse a ella, descansa sobre la premisa de que la naturaleza o el cosmos tienen un patrón o propósito, que los seres humanos poseen una luz interna o razón que busca integrarse de la forma más completa posible a ese patrón o propósito cósmico, que las pasiones perturban la razón interna, oscurecen su percepción del patrón universal y tienden a alejarla del camino designado. El hombre es un ser racional, afirmarlo es aseverar que tiene la capacidad de detectar un patrón general y un propósito y que puede identificarse con ellos; sus deseos serán racionales si aspiran a esta autoidentificación e irracionales si se le oponen. Ser libres es cumplir nuestros deseos y uno sólo puede cumplir sus deseos cuando sabe cómo hacerlo de forma eficaz, es decir, cuando entiende la naturaleza del mundo en que vive. Si el mundo tiene un patrón y un propósito, ignorar este hecho central es cortejar al desastre, ya que cualquier acción que se lleve a cabo ignorando el plan del universo, sin prestarle atención o, de manera más tonta, oponiéndosele, está destinada a conducir a la frustración, pues el universo vencerá a cualquier individuo que lo ignore o lo desafíe. Si la libertad es el cumplimiento de los deseos y depende del entendimiento del plan del mundo, entonces es inconcebible sin someterse a él. En consecuencia, la libertad coincide por completo con cierto tipo de sometimiento «racional». Se cree que esta paradoja se disipa si recordamos que el universo tiene un propósito, que ser racional es entender dicho propósito y nuestro papel en él, que los deseos pueden ser racionales o irracionales y, como el universo es lo que es y será lo que será, sólo son racionales quienes buscan fines cuyo cumplimiento está en armonía con la estructura del mundo. Así, la verdadera libertad, al ser verdadera autorrealización, es la capacidad de adaptarse a la armonía universal; sólo es sumisión en apariencia, pues la oposición a este curso de las cosas nace de deseos inarmónicos o imposibles de armonizar, que, en tanto que cumplirlos resulta imposible, son irracionales y no pueden conducir a la libertad; es decir, a la verdadera autorrealización. De esta forma, ser libre es entender el universo, lo que lleva a los seres racionales —que no se enfocan en su autodestrucción (lo que equivaldría a decir que son irracionales; pues ¿cómo podría la razón buscar su propia destrucción?)— a someterse a sus leyes y propósitos. En cambio, toda desobediencia a estos propósitos —que toma la forma de pecados, crímenes y errores; la diferencia entre estos depende de si son deliberados o involuntarios, y hasta qué grado— se debe a la ignorancia: es su expresión; ignorancia de la forma en que «funciona» el universo, de lo que es la realidad.

Tal es el núcleo de esta doctrina: la virtud es sabiduría; el criminal, el pecador y el tonto son lo que son porque buscan satisfacer sus deseos de formas en que, en principio, es imposible satisfacerlos dada la naturaleza fija del universo. Ya que estas personas no

estarán satisfechas, no serán felices y, puesto que estarán frustradas, no serán libres y, como se alejarán de la norma que les dicta la naturaleza, no serán virtuosas. De esta forma, libertad, felicidad y virtud coinciden; no obtener alguna es no tener ninguna, lo que implica estar en conflicto con el universo, es decir, ser susceptible de que te destruya, si no inmediatamente, entonces al final, después de haber recorrido un gran trecho.

Ésta es la doctrina de las principales escuelas filosóficas griegas: de los seguidores de Platón, de los aristotélicos, los estoicos, los epicúreos y sus sucesores. Los filósofos cristianos sustituyeron el orden de la naturaleza con el divino y el de la naturaleza impersonal con el servicio a Dios (cuya voluntad se encarna en el universo), pero la doctrina de la libertad permaneció esencialmente igual. El hombre es un conjunto de elementos en conflicto, buenos y malos, y el cumplimiento de la ley divina lo libera; es decir, satisface completamente su alma, misma que ansía el bien y sólo puede lograr la satisfacción total —si no en este mundo, en el próximo— cuando se ha despojado de su morada terrena: el cuerpo, con su carga de pasiones malvadas que distraen su mente y su voluntad, y oscurecen su entendimiento, en la medida en que es posible tener alguno en la tierra, de la naturaleza de Dios y de sus mandamientos. El amor y el temor a Dios sustituyen la doctrina del acoplamiento a los propósitos naturales de las cosas terrenas. En esencia, la perspectiva permanece igual: la libertad es el cumplimiento de una ley universal (promulgada por la divinidad); entre menor sea la tentación de oponerse a esta ley, más felices y libres serán los hombres; sólo los ángeles y, quizá, los santos carecen de esta tentación, en ellos se cumplen el amor y el temor verdaderos a Dios y a su universo. Sólo aquellos que no experimentan la tentación del pecado son completamente libres. Por esta razón, el platonismo, el aristotelismo y el estoicismo cristianos son doctrinas completamente inteligibles; pueden estar envueltos en herejías metafísicas sobre la persona de la deidad o sobre la naturaleza del universo, pero no existe ninguna diferencia fundamental en su concepción de la libertad humana. En todo el mundo cristiano no existe ningún desacuerdo radical sobre este asunto: puede haber profundas y apasionadas diferencias sobra la manera de obtener el conocimiento de los propósitos divinos —ya sea mediante las enseñanzas de la Iglesia católica, su sacerdocio, su tradición y sus divinas escrituras o mediante la interpretación directa de la Biblia; mediante los pronunciamientos de la conciencia individual o con la aceptación de la doctrina de determinado grupo de hombres, ahora o por un largo periodo—; puede haber disputas violentas sobre el énfasis que debe ponerse en las buenas acciones o en adquirir un estado específico del alma, sobre el papel que juega el estudio devoto adecuado, o la disciplina y la gracia divina, sobre el nivel de iluminación permitido a los mortales (y sobre la porción de él que se puede expresar mediante un discurso articulado) y sobre cuánto debe permanecer oculto o ser revelado sólo en momentos de iluminación mística; todo esto puede ser, y ha sido, causa de violentas disputas y ha llevado a la persecución recíproca; no obstante, el principio fundamental permanece inalterado: Dios guía al universo; entender su naturaleza y su dirección es conocer la forma en que debemos vivir y esto, a su vez, es conocer la forma de ser libres; es decir, la forma de evitar la

frustración de nuestros deseos, inclinaciones y propósitos más profundos.

Spinoza modifica ligeramente esta doctrina cuando niega que el universo tenga propósitos generales, sin embargo su esencia permanece inalterada: la libertad aún es la satisfacción de nuestros deseos. El universo es un todo racional, esto significa que un hombre con suficiente perspicacia y poder de razonamiento es capaz de inferir cualquiera de sus partes. Cuando entendemos qué es una cosa, y que es así por razones lógicas o metafísicas (y para Spinoza son lo mismo), es decir, por las relaciones necesarias que todas las cosas tienen entre sí y que hacen a todo lo que es necesariamente lo que es (de esa forma y no de otra), ya no podemos desear que sea de otra forma; pues ¿qué pediría ese deseo? Cuando entendemos que dos más dos es igual a cuatro, no sólo comprendemos que es así sino que debe ser así, pues tal es la naturaleza «necesaria» del número, su esencia; si no fuera así, *dos* no siempre sería dos, ni *cuatro*, cuatro, ni *más*, más. A nadie en sus cinco sentidos podría aquejar que dos más dos nunca sea —nunca pueda ser— cinco, ni podría sentir que la necesidad que evita que sea cinco restringe su libertad. Si así lo sintiera, dudaríamos, justamente por esa razón, de llamarlo racional o, incluso, cuerdo. Sin embargo, lo que es verdadero para los números lo es también para toda la realidad. Entender qué es algo es entender su relación con otras cosas (para los metafísicos racionales esto es la necesidad interna que une sus elementos); es decir, entender por qué no puede ser de otro modo. Entenderlo es aceptar su racionalidad, es decir, entender que lo opuesto es inconcebible o autocontradictorio, y lo autocontradictorio es ininteligible y no puede ser objeto de los verdaderos deseos de alguien. Desear que las cosas sean diferentes a lo que deben ser, lamentarse porque son lo que son y no otra cosa, quejarse porque el hecho de que sean lo que son coarta mi libertad, es una falla en el entendimiento del patrón racional que hace lógicamente inconcebible cualquier otra alternativa. Son las pasiones —siempre los malos de la historia— las que producen la ilusión de que las cosas pueden ser de otra forma y hacen que los hombres deseen lo imposible, lo que, después de examinarlo, se muestra ininteligible, contrario a la razón, sin sentido. El amor intelectual de Dios es la iluminación que muestra a las cosas en su verdadera realidad, determinadas por conexiones racionales en un orden que es perfecto porque ningún otro es concebible racionalmente; entender esto es ser libre, libre de pseudodeseos: deseos por cosas que, una vez examinadas, se vuelven quimeras autocontradictorias, objetos imposibles del deseo. Así la ciencia —el uso de la razón despejada, que demuestra por qué los objetos son como son y los eventos ocurren como lo hacen— es la gran liberadora de la humanidad, la eliminadora de obstáculos, la disipadora de misterios, quien disuelve los malentendidos y las confusiones, que son los únicos causantes de que pidamos lo imposible y caigamos presas del terror y la desesperación cuando nos vemos debidamente frustrados.

Muchos partidarios del progreso científico se han suscrito, en ocasiones con emotiva elocuencia, a este concepto del papel de las ciencias. Únicamente la ignorancia siembra el miedo que impide nuestra libertad. Cuando una enfermedad nos aqueja y no sabemos cuál es su causa, nos aterrorizamos —al igual que quienes nos quieren— y somos víctimas de la desesperación; una vez que entendemos de dónde proviene, cuáles son sus

causas, inevitables y comprensibles, nuestro miedo se disipa y aceptamos lo ineludible «filosóficamente», sin importar si es curable o no. Ya que es inevitable, es decir, que forma parte de la necesidad de las cosas, estamos en paz con ella, como con un teorema matemático. Antes que sacudir nuestra fe en la racionalidad del universo, la confirma: nos «libera» de la sensación de frustración que provoca tener un deseo irracional; por ejemplo, que el universo permanezca como es y debe ser, pero que el dolor desaparezca, algo que es contrario al sistema. Pedir esto sería como pedir que 2 + 2 fuera 17; el dolor es necesario, por lo tanto es como debe ser: es bueno, pues lo bueno es aquello que cumple las exigencias de nuestra naturaleza racional; es necesario y por lo tanto es en sí mismo una exigencia de nuestra mente, a tal grado que es racional, que está en sincronía con la armonía universal y, aunque lo suframos, somos libres: autorrealizados. Perseguimos a los ladrones porque entendemos de forma imperfecta el motivo de su robo, pero si los llamáramos cleptómanos, sus acciones serían científicamente atribuidas al lugar que les corresponde en el sistema universal y dejaríamos de temerlos u odiarlos. En este sentido, entender es aceptar, y aceptar es descartar alternativas; así, la ausencia de lo que no puede ser, de un efecto para el que no puede haber causa, de un número que no es coherente con el sistema matemático, de una situación que, siendo el mundo como es, no puede suscitarse, ya no puede ser fuente de amargura o una cadena para nuestra libertad. El universo es un sistema armonioso de entidades relacionadas entre sí por vínculos que no podrían ser de otro modo, un esquema lógico traducido a términos concretos, un orden racional; entenderlo es entenderse a uno mismo, entender nuestros deseos verdaderos y qué es lo único que puede satisfacerlos: todo esto sin necesidad de postular una deidad personal que cree o mantenga la existencia de la armonía universal. En las grandes controversias entre los racionalistas y los empiristas de los siglos XVII y XVIII, ambos bandos compartían esta noble y serena visión; animaba tanto al impío Spinoza como a los filósofos devotos, a quienes su ateísmo, que argumentaba de manera luminosa y enérgica, horrorizaba de forma tan profunda y genuina; tanto a Holbach, el materialista radical, un conductista *avant la parole*, como a pensadores de mentes más tiernas como Voltaire y Locke, por no hablar de figuras más tradicionalistas a las que su oscuro y «cadavérico»[1] sistema repugnaba.

Quizá fueron los primeros románticos alemanes quienes resultaron influidos de manera más poderosa por esta noción de libertad racional. Herder y Goethe, Schelling y Jacobi, Schleiermacher y Hegel concebían esta noción de libertad (libertad de las supersticiones, de la ignorancia, de las pasiones: la identificación de la racionalidad absoluta con la autorrealización total) como la revelación más profunda que se les había concedido en vida. Así como Voltaire había liberado a tantos de sus contemporáneos en Occidente del oscuro y asfixiante mundo del dogma eclesiástico, de los antiguos prejuicios y del determinismo feudal; así, este sistema tranquilo y racional había liberado a los alemanes de la pesadilla opuesta: la de una sociedad diseminada e inconexa en la que la mayoría de los hombres instruidos estaban condenados al aislamiento moral y la impotencia política, y en donde la debilidad y la falta de unión tanto política como económica condenaban las empresas más nobles y a los personajes más puros a la

amarga frustración y a la ineficacia. Este aparente juego de azar entre fuerzas ciegas, carentes de un origen discernible o de una dirección inteligible (una mezcla de lóbrega inercia política y mezquindad moral y espiritual), era en gran parte, si no es que totalmente, consecuencia de la Guerra de los Treinta Años y de la crisis económica, y hasta cierto punto intelectual, que Alemania atravesó en el siglo posterior. Las luminosas y coherentes palabras de los racionalistas (fueran metafísicos o científicos) actuaron sobre los intelectuales alemanes como una inmensa fuerza liberadora que los rescató, al menos personalmente, de su agonizante perplejidad y de la sensación de soledad y falta de propósito en un mundo hostil y caprichoso.

La Ilustración alemana (la *Aufklärung*) es un conjunto de variaciones, metafísicas y literarias, deístas y místicas, algunas de gran belleza, sobre este tema central. El sistema metafísico de Leibniz se había establecido en los países germanoparlantes, y Leibniz no sólo había enseñado que todo está conectado en el universo por relaciones necesarias que lo conforman en un patrón inteligible —la noción de un sistema estático, similar al geométrico, de entidades atemporales en relaciones atemporales, o uno que se prolonga en una especie de presente inamovible y eterno—, sino que además se desarrolla y evoluciona de acuerdo con leyes lógicas internas. El universo es una jerarquía de entidades, pero la frontera entre lo animado y lo inanimado sólo es relativa; todo hace que su naturaleza evolucione, crezca, se desarrolle o cumpla su patrón «interno» (cada una de éstas es una descripción alternativa del mismo proceso) y la intuición metafísica (así como las revelaciones ofrecidas a los grandes sabios y santos cristianos) descubre los principios que regulan este proceso. Lo inanimado «busca» volverse animado, volverse sensible, lo sensible, racional. Siempre hay un orden ascendente. Entender algo implica volverse más racional, y volverse más racional es volverse más real; es decir, estar más cerca del fin último de todo lo que existe, de aquello que es absolutamente inteligible para sí mismo, y todo lo que es absolutamente inteligible para sí mismo debe entender su relación con todo lo demás, pues si no lo hiciera, no podría entenderse completamente a sí mimo:[2] ese tipo de conocimiento sólo es asequible a Dios, quien, de cierta forma, no sólo es el creador sino el propósito del mundo, de todo lo que potencialmente «intenta llegar» a él. Entender *(realise)* es por lo tanto idéntico a realizar *(realise)* —en el sentido de volverse concreto a partir de algo meramente potencial— y este gran retruécano es el centro del sistema. Este juego de palabras, en el que entender (percibir algo intelectual o emocionalmente) equivale a volverse más real, porque nos eleva a un nivel superior en un ascenso sin fin, se fijó de forma progresiva en la mente de los pensadores alemanes y culminó con las vastas fantasías cosmológicas del movimiento romántico, en especial con sus concepciones éticas y políticas. No obstante, aún falta para que esto ocurra.

Una de las metáforas centrales en Leibniz es la de una orquesta en la que todos los instrumentos o grupos de instrumentos tienen un papel. La interpretación de su papel es toda su función: la realización de su propósito es el principio interno que todos los filósofos, desde la época de Platón y Aristóteles, han pretendido ser capaces de encontrar en todas las cosas, creadas y no creadas. Un músico toca mejor si «entiende», es decir, si percibe el patrón de la parte que le fue asignada en la orquesta cósmica;[3] no necesita

oír la totalidad a la que contribuye su actividad (y de hecho es incapaz, sólo el conductor, sólo Dios puede hacerlo), no obstante esta totalidad existe y la entendemos (y, en consecuencia, somos parte de ella) tanto como lo permite nuestra naturaleza finita.

Todo se mueve y lo hace de acuerdo con leyes que son en principio comprensibles; los empiristas creen que pueden descubrirlas mediante la observación y la experimentación, los teólogos y metafísicos sólo con la ayuda de revelaciones racionales especiales, intuitivas o metafísicas; la vida política y moral, igual que cualquier otra actividad humana, forma parte de este patrón. Christian Wolff, quien sistematizó a Leibniz (es decir, redujo los textos de un hombre genial a un esquema artificial que se podía verter en libros de texto y manuales), fue el responsable de imbuir en los pensadores alemanes de mediados del siglo XVIII la idea de un orden cósmico, organizado y comprensible, que sigue leyes. Ciencia y religión debían «reconciliarse»: los milagros sólo se debían a un poder o conocimiento superior, similar al que poseen los mortales pero más elevado. Cuando Cristo convirtió el agua en vino, mostró de forma natural un conocimiento de la química superior al de Robert Boyle, y Josué, supuestamente, hizo que el Sol se detuviera usando medios desconocidos y quizá no conocibles, pero ciertamente comprensibles para cualquiera con un entendimiento sobrehumano de la mecánica celeste. Lo mismo sucede en la política: sólo han sido verdaderamente buenos y sabios aquellos gobernantes que han entendido tanto como era posible del orden natural, mismo del que las ciencias, la teología y la razón natural son sólo algunos de los muchos instrumentos para descubrirlo y cuyos hallazgos necesariamente deben armonizar; pues la verdad es una y la tarea del hombre es imbuirse de ella tanto como pueda, tomándola de todos lados y por cualquier medio que sus dones físicos, mentales o sociales le permitan. A todos los efectos, el obispo anglicano Joseph Butler (que creía que el amor racional a sí mismo, la facultad moral racional a la que llamó conciencia y el desarrollo armonioso de nuestras inclinaciones, necesariamente debían conducir al mismo fin: el autodesarrollo interior de nuestro verdadero yo interno de acuerdo con los propósitos y principios implantados en nosotros por la Providencia) afirmaba precisamente eso. Lessing, el pensador más sensible, imaginativo, compasivo y escrupuloso que ha producido la nación alemana, proporcionó la enunciación más noble de este ideal en la famosa parábola de los tres anillos que aparece en su obra de teatro *Nathan el sabio:* sin importar los medios, las circunstancias históricas y las personalidades individuales con que trabajan, todas las religiones, mientras sean verdaderas, buscan lo mismo y exhortan a los hombres a los mismos propósitos y a llevar vidas igualmente valiosas, moral y espiritualmente. Muchos caminos conducen a la gran meta de la perfección humana y sus diferencias no deben ser contradictorias si se tiene en mente la unidad de la meta; toda actividad humana verdadera tiene un valor único propio y los verdaderos valores no pueden chocar entre sí si se entienden de forma adecuada, pues el bien no puede entrar en conflicto con el bien, ni lo correcto con lo correcto, ni una forma de belleza con otra; la humanidad es una y su ideal es la armonía universal de elementos distintos que se mejoran y enriquecen entre sí. La intolerancia sólo puede nacer de la incomprensión de un valor a causa de la búsqueda demasiado

ceñida de otro. La tolerancia —es decir, la garantía mutua de libertad— es una condición indispensable para que cada hombre cumpla su función; cumplir nuestra función es contribuir tanto como sea posible al gran concierto del mundo: hacer esto es ser libre. La libertad es ese orden único y verdadero en que cada alma humana logra su realización completa, y no se puede alcanzar mientras entre los hombres exista miseria, frustración o cualquier forma de opresión o ignorancia, que son formas de no realización, de imperfección. El progreso es la eliminación gradual de las grietas entre lucha y realización. Si las premisas metafísicas de Leibniz y de los teólogos racionales no son del todo erróneas, es seguro que Dios garantiza este desarrollo; puede haber algunos retrocesos momentáneos, la luz puede desviarse a callejones sin salida, pero en general, y a la larga, el progreso es inevitable, pues todo cambio implica, al final, una mejora: el crecimiento del autodesarrollo espiritual para los hombres y, si Leibniz tenía razón, para todos los componentes del mundo, pues hay vida, espíritu y movimiento en todos ellos. Ésta es la doctrina que, de forma tan mordaz, caricaturizó Voltaire en *Cándido* —el terremoto de Lisboa había sido un recordatorio demasiado cruel de que la felicidad humana no sólo depende de la educación, la razón y la humanidad—, sin embargo, también Voltaire se sentía a veces inclinado a creer en esta visión generosa y optimista del mundo y de su propósito.

Hume fue prácticamente el único de los grandes pensadores de ese siglo que no creía lo anterior.[4] Esto es, no creía en la existencia de una garantía de mejora universal, porque no encontraba significado alguno en las proposiciones que afirmaban que era posible percibir propósitos en las cosas de la misma forma en que se perciben sus propiedades naturales. Sin embargo, incluso él ofrecía algún tipo de sustituto empírico para la armonía divina: es indudable que las opiniones de los hombres difieren, al igual que sus temperamentos, y cuando sus creencias o actos parecen oponerse no es forzosamente por ignorancia y sus desacuerdos no necesariamente pueden reconciliarse al poner de manifiesto un propósito común que, si tan sólo lo supieran, los anima a todos; las diferencias son diferencias y bastante genuinas; no obstante, justo porque los hombres no sólo están provistos de pasiones, gustos y ambiciones que los dividen y los vuelven los unos contra los otros, sino del sentido de «simpatía» —igualmente instintivo e innato— y sienten un benévolo placer en el placer ajeno y dolor en el dolor de los otros, se puede organizar una forma de vida común que no se funde en la búsqueda de metas «naturales» garantizadas de forma racional, sino en ideales comunes, que muchos han manifestado en costumbres, tradiciones y otras instituciones *de facto*, así como en hábitos sociales e individuales, que se pueden justificar por completo a partir de un principio único aplicado de manera artificial. Junto con la experimentación de los beneficios de la división de labores, fue éste el origen de las sociedades humanas y no el lóbrego *pis aller* utilitario (el único medio de evitar la precaria vida de las bestias, amenazada siempre por una muerte violenta) del que hablaba Hobbes o, para el caso, aquellos «derechos naturales» que Dios o la naturaleza había implantado en cada individuo y que forman parte de la noción del contrato social, por medio del cual se cede libremente una porción de estos derechos al gobernante y los sujetos —de cuyos

derechos había hablado Locke y que a Hume le parecían cuentos metafísicos incomprensibles— conservan el mínimo irreductible. El afortunado sentido de solidaridad entre los hombres, el producto de las condiciones y los intereses comunes, una mezcla de razón, emoción e imaginación y la influencia del tiempo y la circunstancia —factores muy similares a los que discute Montesquieu— eran los que hacían posible, y en tiempos normales incluso realizable, un compromiso funcional entre las inclinaciones egoístas y las exigencias mínimas de la convivencia social, tales como una cantidad razonable de libertad, paz, seguridad y propiedad personales.

A pesar de que el método de Hume era estrictamente empírico y el de la Ilustración alemana mucho más metafísico, ambos planteaban que la solución a los problemas políticos yacía en el descubrimiento de un patrón armonioso y que la inclusión de los hombres en este patrón realizaría sus tendencias naturales, lo que los haría felices y les proporcionaría seguridad y libertad. Sin duda la ausencia absoluta de control haría a los hombres más libres, pero también disminuiría su seguridad; una organización más severa garantizaría su seguridad pero restringiría su libertad; en consecuencia Hume proponía un compromiso funcional que permitiera algo de ambas y más de cada una de lo que un sistema más estricto podía garantizar. Los pensadores alemanes de la era augusta —al igual que los hegelianos medio siglo después— querían un patrón que fuera metafísicamente más satisfactorio y definían la obediencia como la sumisión a un patrón establecido por Dios o por la naturaleza, de este modo, la libertad coincidía con la percepción de una necesidad inevitable; lo anterior, en términos empíricos, resonó entre los *philosophes* franceses y los moralistas británicos. Algunas dudas sobre esta misteriosa armonía preestablecida entre libertad y organización racional agobiaban a los espíritus más libres —Voltaire y Diderot— pero ya que los defensores de la organización científica y los de las libertades políticas y sociales peleaban contra el mismo enemigo y defendían la misma causa secular contra los mismos oscurantistas, los mismos déspotas, grandes y pequeños, temían los mismos peligros —la ignorancia, la crueldad y la irracionalidad—, en general no cuestionaron con demasiada minucia la compatibilidad de los diversos elementos de sus propias ideologías. Sólo cuando los fanáticos de la Revolución francesa intentaron poner en práctica algunos de estos elementos contradictorios se hizo evidente de forma total y violenta su profunda incompatibilidad, y condujo a los movimientos claramente opuestos del siglo XIX, que exageraban elementos específicos que antes habían convivido en aparente paz dentro de los libros y las mentes de los amigos de la razón y de la humanidad del siglo XVIII. Aun así, la idea de libertad moral de la que surgió todo esto (o la que, al menos, asumió como vehículo de expresión) sigue siendo una metáfora, y para desbancar las grandes construcciones idealistas era necesario —y aún lo es— exponerla como tal.

Conocimiento es virtud: saber cómo vivir en principio no difiere de cualquier otro conocimiento (teológico, metafísico, científico, estético). Es imposible pensar correctamente y actuar en dirección opuesta a las conclusiones que proporciona dicho pensamiento; quizá no sea psicológicamente imposible —los hombres pueden ser perversos o débiles o estar temporalmente cegados por las emociones; en otras palabras

pueden ser irracionales—, pero lo es para un ser razonable: es incompatible con la interpretación correcta del universo; es lógicamente imposible para un ser omnisciente y, por lo tanto, progresivamente imposible conforme logramos, gradualmente, la condición perfecta. Si alguien sabe que se va a ahogar no se lanza al agua porque tiene sed ni porque le gusta nadar; querer ahogarse es frustrarse a sí mismo, no es razonable. Es en este sentido que las leyes, entendidas como aquello que gobierna el comportamiento de los hombres y las cosas o incluso registra las uniformidades que se han observado en ese comportamiento, coinciden en última instancia con las leyes, en el sentido de reglas morales o políticas. Montesquieu y Hume eran observadores empíricos cautelosos y conservadores escépticos e ilustrados; Voltaire y Diderot fueron reformadores mucho más atrevidos; Helvétius y La Mettrie, Holbach y Condorcet fueron, a su vez, innovadores revolucionarios y condenaron todo lo que no entrara en «el horizonte de la razón» y hablaban sobre la construcción de un nuevo mundo a partir de las ruinas del antiguo; pero todos ellos actuaban sobre la creencia común de que la rectitud de una norma de conducta, fuera política, ética, pública o privada, sólo podía demostrarse apelando a «hechos». Algunos podrían haber hablado como si las reglas se pudieran deducir de forma lógica de los hechos, pero Hume demostró que esto era una falacia. Sin embargo, incluso Hume defendió su moralidad semiutilitaria con una apelación a hechos comprobables; a propensiones humanas como el deseo de seguridad o de placer, el sentimiento de simpatía o la aversión a los resultados que produciría la inestabilidad causada por reformas demasiado radicales o frecuentes. Sin importar qué tan grandes fueran los desacuerdos sobre la forma en que el hombre era realmente o sobre lo que debía o no debía hacer, o lo que se debía o no hacer por él, a mediados del siglo XVIII no existía una distinción clara entre las leyes como generalizaciones a partir de hechos y como normas u órdenes judiciales. Así, cuando, un siglo después, J. S. Mill mostró asombro ante la estupidez de Montesquieu al confundir las dos —cuando se sorprendía porque las leyes del mundo material casi nunca se infringieran y las que gobernaban los actos humanos se desobedecieran con tal asiduidad—, en realidad demostró una falta característica de entendimiento histórico. Para Mill era absolutamente claro que las leyes de la naturaleza aclaraban lo que sucede, mientras que las morales o políticas describían u ordenaban lo que *debe* suceder o lo que *debe* hacerse, y que romper las primeras es imposible porque el término «ley natural» busca afirmar precisamente esa imposibilidad, mientras que las segundas claramente pueden infringirse, algo que sucede continuamente, porque no afirman hechos sino que expresan órdenes que apenas y serían necesarias si se cumplieran siempre de forma automática. Mill tiene toda la razón sobre los dos significados de la palabra *ley* y su crítica de la identificación errónea de estos dos significados ha sido un lugar común desde sus tiempos y los de Hume, pero esta falacia, que él expone con tal facilidad, fue el sostén de casi todo el pensamiento moral y político de Europa Occidental por más de dos mil años (todo o casi todo, con excepción de lo que provenía de la tradición hebrea temprana y de las corrientes no escolásticas e irracionales del cristianismo). La falacia podría haber sido una burda confusión entre los dos sentidos del homónimo *ley*, y una vez expuesta desaparecería por siempre y ya no

podría engañar ni a un niño; sin embargo, lo que realmente ocurrió fue un cambio en todo el marco conceptual de los humanos que reflexionaban en el siglo XVIII, el paso de una visión de mundo en la que ambos tipos de *ley* se fundían en uno solo a una en la que se distinguían con creciente nitidez, hasta que la despejada, aunque no muy imaginativa, mente de Mill resultó incapaz de entender cómo la aguda y distinguida mente de Montesquieu pudo caer en un error tan infantil.

Es imposible identificar aquí todos los diversos y complejos factores (económicos, sociales, religiosos) que provocaron este cambio de perspectiva, o siquiera algunos de ellos; menos aún rastrear sus orígenes a causas tan obvias como la influencia de la rebelión protestante contra la unicidad del mundo católico, el surgimiento del individualismo y del espíritu de las empresas privadas y la fe en la energía individual, o el valor que, en consecuencia, se otorgó a los logros de grandes hombres aislados, el culto a los héroes, el llamado interior a la expresión individual en lugar de a la vida contemplativa. Para nuestros propósitos bastará con considerar el papel que jugó en esta evolución la figura más influyente en el desarrollo del pensamiento y el sentimiento durante el siglo XVIII: Rousseau. Las ideas de Rousseau son el verdadero puente entre lo viejo y lo nuevo; el pensamiento político y moral cambió radicalmente con él, y el concepto central cuya naturaleza Rousseau transformó fue el de libertad.

Rousseau y Kant[5]

Según todas las historias del pensamiento, los escritos de Rousseau tuvieron un efecto más incendiario en sus contemporáneos y en las generaciones siguientes que los de cualquier otro pensador en la historia.[6] Lord Acton creía esto[7] y aunque esta afirmación se ha condenado justamente como una exageración, nadie ha deseado contradecirla con demasiada vehemencia. Es innegable, además, que algunas de las corrientes del pensamiento más influyentes durante el siguiente siglo —el romanticismo, la democracia, el naturalismo, el socialismo, el nacionalismo, el fascismo— parecen haberse originado, o al menos haberse visto transformadas o violentamente afectadas por ella, en la vasta y turbulenta mezcla de luz y oscuridad, de argumentos pedantes y elocuencia emotiva y febril, de envidioso resentimiento ignorante y conmovedora indignación ante la crueldad y la injusticia, de perseguido fanatismo puritano y cautivadoras fantasías infantiles, que sacude cada página, y a veces cada línea, de los escritos de Rousseau. Por lo tanto no es sencillo ni productivo examinar —como han hecho muchos de sus críticos— las opiniones de Rousseau como si conformaran un todo lógico y coherente, ni siquiera como si algunos fragmentos lo hicieran, o como si él (o cualquier otro) creyera en sus conclusiones principalmente por la validez lógica de sus argumentos, por su credibilidad o veracidad, o porque la eficacia histórica de sus afirmaciones se relacione con su poder de raciocinio, con su comprensión de la historia o de los principios de la ley, la economía o la filosofía; aunque tampoco basta con explicar su influencia —como han intentado algunos escritores— a través de su apelación a los sentimientos (o su rehabilitación de

ellos), a la lógica del corazón en oposición al frío racionalismo de sus predecesores.

Sin duda una buena parte de su elocuencia depende del llamado a las emociones y del hecho de que su estilo fuera nervioso, sentimental, magnético y estuviera cargado, en ocasiones, de una intensidad violenta. Rousseau tiene el don de ser un demagogo en letra de molde: al leer su prosa —quizá más que con la de cualquier otro escritor— se crea algo similar a la ilusión de oír en verdad las palabras de un hombre que en un momento se dirige a las emociones y sobre todo a los nervios de una gran congregación y al siguiente libera la histeria reprimida en una apasionada diatriba destinada a un solo oyente. Es cierto, pero se necesita algo más para justificar su grandiosa influencia. Shaftesbury y Hutcheson, Hume y Adam Smith, Lessing y sobre todo Diderot, no desatendieron la naturaleza emocional del hombre, pero, sin importar cuál haya sido su papel en la progresiva sentimentalización de la opinión que tuvo lugar durante el siglo XVIII, hay algo que divide tajantemente la calidad de su escritura y de su pensamiento de la de Rousseau. Él sabía bien esto y, a veces, también ellos. De cierta forma sus amigos y sus contemporáneos sabían que daban asilo a un habitante de un mundo absolutamente distinto al suyo; en ocasiones esto se ha expresado en la afirmación de que Rousseau fue el primer hombre del siglo XIX, que nació fuera de su tiempo: en el siglo anterior. Cuando, en una forma que parecía excéntrica a sus conocidos, salía a dar sus famosos paseos por el campo, comulgaba con la naturaleza y afirmaba encontrar respuestas a los problemas atormentantes de la vida pública y privada en estas experiencias, sólo afirmaba lo que un gran número de poetas, filósofos y, después de ellos, periodistas, políticos y otros encantadores profesionales, así como personas de naturaleza genuinamente romántica o sensible, dirían durante el siglo XIX en todos los países de Occidente. Cuando invitó a Diderot a que lo acompañara a recorrer Francia a pie durante un año, éste lo consideró un poco loco; cuando declaraba que la corrupta sofisticación de las grandes ciudades y la astuta verbosidad de sus intelectuales lo agobiaban, y apelaba a la sabiduría de la gente sencilla —los campesinos, los niños y los distantes aborígenes— en oposición a los profesores y sus brillantes pláticas, sólo repetía lo que muchos predicadores cristianos habían afirmado antes de él; algo que se convertiría en un lugar común del galimatías político del siglo XIX y del nuestro. Su desprecio violento y genuino por el intelectualismo, el refinamiento y la sutileza, por lo elaborado de los modales de los ricos, por la aristocrática *intelligentsia* de París y Berlín que le parecía demasiado cerebral; su primitivismo extremo, su llamado a lo simple contra lo complejo, a los pobres contra los ricos, a lo burdo contra lo pulido, al oprimido contra el torturador; sus poemas al inmaculado hombre natural, al campesino hogareño, a la pía bondad virginal de la pequeña comuna suiza; su odio por todo lo superior, lo elegante, lo indiferente o lo relacionado con cualquier tipo de individualismo fastidioso, escrupuloso y supercrítico —peor aún, por todos y por cualquier grupo o élite de intelectuales, artistas y científicos o por cualquier otro que se separe en cualquier sentido de la abundante multitud—; todo esto, que solía estar acompañado por el mal humor, la misantropía y la pasión por la soledad, no nacía del instinto del proletariado herido, ni del sentimiento de indignación personal característico de las víctimas de un orden social, a los que con tanta caridad se

suele atribuir su temperamento revolucionario. Rousseau no era un proletario, ni era víctima del orden social, era un miembro típico de la clase media baja suiza que se había separado de su entorno y se había convertido en un bohemio aventurero sin ocupación fija y en rebelión continua contra la sociedad, pero que mantenía el temperamento y las creencias de un pequeñoburgués provinciano.

Este punto de vista y estas opiniones, en su estado corroído, exacerbado y mórbido, tomaron la forma —como lo harían tantas veces antes y después de él— de un ataque violento y piadoso en su ignorancia contra todo lo que es refinado, distinguido y único en la sociedad, contra todo aquello que, en algún sentido, pudiera considerarse retraído, esotérico, producto de una elaboración excepcional o de capacidades únicas, algo que el observador casual no pudiera comprender de forma inmediata. Las furiosas arremetidas de Rousseau contra la aristocracia, contra el refinamiento en las artes o en la vida, contra la investigación científica desinteresada, contra las vidas y las personalidades de todos excepto por aquellos que provean de objetos útiles al hombre común, no son un grito de justicia ni un llamado a la comprensión en boca del representante de los siervos humillados y heridos, sino algo mucho más familiar y mucho menos respetable; la eterna desconfianza de la independencia moral e intelectual y de la libertad que sentían los sospechosos representantes de la clase media que encontraron en Rousseau su voz y que, conforme avanzaba el siglo XIX, se volvieron cada vez más influyentes: los creyentes en un ideal sólido, de miras cortas, moralmente respetable, semiigualitario e individualista que aborrece los privilegios, que respeta el trabajo, el éxito y las virtudes domésticas, y tiene un materialismo sentimental y un desprecio por las diferencias; en pocas palabras, la gran clase media del siglo XIX, que se convertiría en el enemigo de todos los escritores *révolté* de la época y en el blanco de sus ataques, y que actualmente sobrevive con una fuerza mucho mayor en los Estados Unidos que en Europa. Lejos de ser el abogado de los artistas, el *sans-culotte* o el predicador de la libertad moral, Rousseau se nos revela como un defensor temprano, incluso prematuro, de la clase media baja (el hombre común de nuestro siglo) no sólo en contra de la aristocracia o de las masas sino de las secciones altas de la clase media, con sus propósitos, sus exigencias y sus ideales, tanto artísticos como intelectuales, los cuales los campesinos prósperos y los artesanos laboriosos (el hombre «común») perciben vagamente como una amenaza para su conjunto de formas y valores, morales e intelectuales, que es mucho más convencional, más profundamente tradicional y está más rígidamente afincado, cubierto por una densa capa protectora de prejuicios, superstición y fe en lo sólido, lo bondadoso y los lugares comunes, y que ocultan, bajo una superficie maciza, una elaborada red de sensibilidades sociales y esnobismos, a los que se aferran apasionadamente, y una celosa conciencia del estatus y la posición precisos en una sociedad profundamente jerárquica. Rousseau es un sociólogo pobre o, mejor dicho, uno que se engaña a sí mismo y que nubló la vista de muchas generaciones al representar como un idilio rústico o como simplicidad espartana (la sabiduría inmemorial de la tierra) lo que en realidad era una opinión burguesa y provinciana con conciencia de clase, aunque es cierto que en un estado anormal y enfermo que le proporcionó una conciencia extraña de los vicios y los

errores de los últimos días de un orden feudal que estaba a punto de colapsar, y extrañamente lo cegó ante las deficiencias de la opinión social y de las ideas que su propio genio relampagueante había ayudado a encumbrar. En pocas palabras, fue un ignorante que militó y el santo patrono de los enemigos de los intelectuales, de los profesores de cabello largo, de los escritores de vanguardia y de la *intelligentsia* (los pensadores de avanzada) en todo el mundo.

Libertad [1]

Rousseau aboga siempre por la libertad sin límites que tal vez disfrutaron los hombres cuando vivían en estado natural. Al menos en sus primeros escritos, la libertad es lo que siempre ha sido para todos los liberales: ausencia de restricciones, eliminación de obstáculos, resistencia ante las fuerzas opresoras. Para nuestros propósitos, no importa si su concepto del estado natural era un mito conscientemente irreal o un intento por reconstruir un pasado que él creía había sucedido realmente. En el estado natural no hay hombres que busquen limitar a otros hombres, no existe el despotismo, no hay propiedad privada, no hay costumbres opresivas ni tabúes irracionales que restrinjan la libre actividad de los hombres, no existe la obediencia ciega a personas, a instituciones o a un pasado sagrado, los hombres coexisten en un estado de armonía natural, encajan en un patrón en el que sus personalidades y actividades se complementan mutuamente. Este concepto de armonía natural, ya sea que se conciba como algo que existió en un pasado remoto o como una época dorada que se puede alcanzar si los hombres son buenos y racionales, forma parte integral de las leyes de la naturaleza de las que hemos hablado. En esa condición dichosa, las costumbres de los hombres son buenas porque son intrínsecas a «las relaciones necesarias de las cosas», que son el criterio que Montesquieu utilizó para juzgar como buena una norma, un hábito social o una ley. Sin embargo, esta condición gozosa en la que el hombre nace libre no dura mucho; surge la *sociedad*: si esto se debe a una ley del desarrollo natural imposible de detener o a un error evitable, es algo que Rousseau no aclara. En todo caso, el hombre se deteriora; conforme aumentan sus bienes terrenos y se desarrollan las artes, las ciencias y las comodidades de la vida, también se extienden la opresión y la explotación. En ocasiones Rousseau atribuye los males de la sociedad —la miseria, las injusticias y la insensatez— a la invención de la propiedad privada: al momento en que un hombre estableció una frontera para dividir sus tierras de las de otro; en otras, a desigualdades naturales entre talentos y demandas, al crecimiento natural de necesidades de tal forma que un hombre, o una familia, ya no es capaz de satisfacerlas por cuenta propia. De cualquier manera, la sociedad civil se crea por razones similares a las que Hobbes había dado, es decir, para la autoprotección mutua, la defensa de los muchos débiles contra unos cuantos fuertes, pero también con el fin de establecer una división de labores y lograr una eficiencia mayor, en pocas palabras: por razones utilitarias. Más aun, la creación de la sociedad podría deberse también a las «propensiones naturales» del hombre. Sin importar como haya surgido esta condición (la sociedad civil), el regreso al estado primitivo ya no es

practicable ni posible y para que la vida sea tolerable, es necesario celebrar ciertos acuerdos; se hacen promesas recíprocas, en cuyo corazón reside el famoso Contrato Social, por medio del cual los hombres (como Locke lo expresó de forma más o menos correcta) renuncian formalmente a una fracción de la libertad ilimitada que tienen en el estado natural —en donde todos pueden hacer lo que deseen con la única restricción de sus limitantes físicas o psicológicas— en favor de nuevos beneficios específicos que se obtienen de la vida en sociedad y de las instituciones que la integran: un elaborado conjunto de acuerdos sociales, políticos y económicos, que ciertamente no da a los hombres todo lo que desean, pero, cuando funciona correctamente, les proporciona más de lo que obtendrían si estuvieran expuestos a la ira de los elementos y, una vez que el estado natural comenzara a decaer, a la de los otros hombres. Sin embargo, la razón para someterse a estas instituciones no es su simple existencia o su poder (que no se les pueda desobedecer porque castigan la desobediencia enérgicamente), pues eso registra un hecho pero no establece ninguna causa. El poder no está bien: quizá sea imposible no ceder ante él, pero puede seguir siendo la injusticia la que triunfe. La obediencia tiene su origen en la existencia de un pacto, una promesa, un acto de mutua confianza, un acuerdo voluntario realizado por los integrantes de una sociedad o por sus ancestros, y romper un acto voluntario es una contradicción de las intenciones propias y del propósito por el que se emprendió esta transacción, mismo que aún es, presumiblemente, válido.

Hasta aquí el pensamiento de Rousseau no es muy distinto del de cualquier otro liberal moderado del siglo XVIII que considere el acuerdo social como un tipo de compromiso utilitario: perdemos un poco de nuestra libertad de acción —la libertad absoluta del salvaje que recorre la selva virgen— pero ganamos algo más. Vale la pena mantener este compromiso porque ganamos mucho más de lo que perdemos; la libertad (la no interferencia) absoluta es deseable, pero también es necesario el orden porque, si no existiera, caeríamos en el caos: los fuertes destruirían con impunidad a los débiles y no habría suficiente confianza mutua para llevar a cabo ninguna empresa conjunta. No podemos tenerlo todo, por lo tanto encontramos una media y esperamos obtener tanto como se pueda preservar, llegar a un acuerdo tan bueno como sea posible, tomando en cuenta que las cosas son como son, que la naturaleza humana es lo que es y los sucesos han ocurrido como han ocurrido. Ésta era ciertamente la opinión de todos los hombres de razón, los conservadores y reformistas prudentes, que conformaban el centro de la opinión moderada durante el siglo XVIII, y quizá en todas las épocas.

Sin embargo, Rousseau tenía un temperamento muy distinto y este tipo de razonamiento no podía satisfacerlo. En primer lugar creía que la libertad era un bien absoluto.[8] En cuanto a las razones para creer esto: todos los hombres desean tener tanta libertad como puedan y deberían desearla. La esclavitud no sólo resulta odiosa para la mayoría de los hombres, sino que debe ser así, y este «deber ser» no se puede reducir a algo utilitario; a una estimación de cuánto obtendremos a cambio. Este cálculo utilitario (el acuerdo mutuo) difiere de época en época, de sociedad en sociedad y también, es cierto, de individuo en individuo; se pueden dar buenas razones utilitarias que tengan en mente el bien público para justificar crímenes *(crimes d'état)* contra seres humanos,

Maquiavelo y Hobbes lo han hecho. Rousseau opina que estos pensadores no merecen nuestro desprecio, pues al menos describen lo que es y no lo confunden con lo que debería ser o con lo que desearían que fuera; no obstante, que lo que es difiera de lo que debería ser, no significa que lo que debe ser pueda reducirse a lo que es: a simples inclinaciones humanas *de facto*, a los motivos reales que hacen actuar a los hombres, en ocasiones, de manera abominable. Todos los elementos protestantes, *révoltés*, enfurecidos de Rousseau hacen que deifique la libertad como algo tal que interferir con ella es el autoengaño definitivo; cualquier intento por cuartarla o por tocarla es sacrílego; el valor de la libertad es absoluto y no debemos privar de ella a los hombres incluso si así lo desearan, sin importar si este acto trajera consigo felicidad o no.[9] Algunas cosas son intrínsecamente correctas y otras incorrectas, y una justificación moral o una condena del mismo tipo debe invocar algo más sagrado: un estándar más cercano al absoluto que lo que los hombres puedan sentir o creer útil en una situación determinada.

Al mismo tiempo, Rousseau está claramente consciente de la necesidad de algún tipo de orden social: algo que establezca cuál es la forma correcta de vivir, el gobernante correcto, la solución definitiva y moralmente absoluta que nace de la necesidad de una sociedad, que a su vez se origina en la indestructible naturaleza social del hombre y crea problemas que un hombre solo (Robinson Crusoe) no necesita enfrentar. Así, por un lado la libertad es un bien absoluto que hace hombres a los hombres y por el otro, es necesario que exista un orden moral, una solución correcta al problema de cómo vivir, una respuesta verdadera a las preguntas «¿qué debo hacer?», «¿a quién debo obedecer?», «¿qué son los verdaderos fines de la vida, la sociedad, la humanidad?», que establezca que las relaciones entre los hombres deben ser de cierta forma y no de otra.

Antes de él los pensadores solían sacrificar la libertad o el orden o un poco de ambos. Rousseau no plantea el problema de esta forma, sin embargo es ése el dilema que ofusca todo su pensamiento, pues es incapaz de sacrificar alguno de los dos. Hobbes sacrificó la libertad por la seguridad y fundó el derecho en el poder. Sin embargo, afirmar que *debemos* hacer algo implica decir que tenemos libertad de elegir entre alternativas; eliminar estas alternativas con la imposición de un orden autoritario es destruir esa libertad y, en consecuencia, el significado de «deber ser»; quizá con esto se obtenga seguridad, incluso una satisfacción limitada, pero se pierde la libertad y con ella la posibilidad de una vida moral, que debe surgir de nuestras decisiones voluntarias.

Si bien Hobbes sacrificó la libertad, los libertarios extremos —el inglés Diggers y todos aquellos que, incapaces de soportar por más tiempo la presión de la sociedad, renunciaron a ella: los viajeros a tierras distantes que escapaban de la civilización, los ermitaños y los anarquistas— sacrificaron la posibilidad de orden social. La sociedad no se puede componer de eso, aun así somos parte el uno del otro y no podemos vivir solos. Eso también es contrario a la naturaleza. Rousseau siente una atracción demasiado poderosa por quienes desean abandonar la sociedad corrupta y sofisticada de las grandes ciudades en busca de la paz espiritual que se obtiene en la contemplación solitaria, pero también cree en los lazos humanos, personales, sociales y espirituales que unen a los hombres en familias y comunas.

De alguna forma el ideal de libertad y el de orden debían no sólo estar unidos por un compromiso extraño y precario, sino unificarse en una solución única, autoritaria y global al problema. Si la pregunta es genuina debe existir una solución verdadera; si la libertad es absolutamente buena y aun así hay reglas que son absolutamente correctas —tanto que transgredirlas está absolutamente mal—, entonces la autoridad cuarta la libertad; no obstante la libertad es indispensable pues sin ella el hombre no puede ser un ser moral, es decir, no puede ser un hombre; mientras que la autoridad es indispensable pues sin ella no podría ser un ser social, entonces ¿cómo puede una estar en conflicto con la otra?

En los *Discursos*, en el *Contrato social*, en *Emilio* y en *La nueva Eloísa*, Rousseau es una mezcla extraña de, en primer lugar, una imaginación violenta y emotiva, que junto con una moralidad apasionada de humanista romántico, rechaza todo lo que no sea perfección (todo lo que no alcanza la espontaneidad, la sinceridad, la generosidad y la libertad absolutas) y con este ideal en mente construye imágenes vívidas de las glorias y miserias de una u otra condición humana, y, en segundo, de una obtusa y pedante capacidad lógica para el razonamiento abstracto, algo que quizá heredó de su educación calvinista, el poder de una rigurosa casuística de tipo ahistórico. Ambos dones jugaron un papel importante en lo que él consideraba la solución final y lo han convertido en un conjunto de artes lógicas e imaginativas que, sin importar cuán confuso, inconsistente y, en ocasiones, absurdo llegue a ser, le ha otorgado un poder mayor sobre la mente de los hombres del que elaboraciones más coherentes o más concretas dieron a pensadores con escisiones internas menos pronunciadas.

La solución que Rousseau propone es verdaderamente atrevida, tan audaz que su poder y alcance ocultan a veces su inherente falta de verosimilitud y su absurdo. Rousseau procede como un ingeniero o como un geómetra fanático. Existen dos líneas: la de la libertad individual absoluta y la de la autoridad social; aquello que un hombre haría si no hubiera nadie que lo detuviera o que pudiera evitar que hiciera lo que desea, y aquello que le conviene hacer en una sociedad con necesidades y obligaciones específicas para su conservación, su seguridad y su progreso como un todo; necesidades que suelen chocar con violencia con la búsqueda de libertad absoluta de cualquier individuo. Si estas dos líneas nunca se encontraran el problema, junto con sus dos incógnitas, resultaría indisoluble. Por lo tanto, es necesaria la existencia de un punto en donde estas líneas se encuentren: *debe* haber un punto central, solamente uno, en donde los deseos de un individuo y las necesidades de un sociedad coincidan de forma precisa, en el que un individuo que actúa en absoluta libertad se ocupe de llevar a cabo precisamente eso que todos los hombres que actúan de forma igualmente libre buscan (un punto en el que la libertad de un hombre no entre en conflicto con la de otro), un punto en donde, de alguna manera, el bien de una sociedad —el bien común, eso por lo que se celebró el contrato original que restringe las libertades individuales— consista en las acciones absolutamente voluntarias de todos los individuos que la componen, cada uno en busca de fines propios; en pocas palabras, un punto en donde los hombres elijan libre y voluntariamente (y, por lo tanto, sean completamente libres) un riguroso orden específico (y, por lo tanto, sean absolutamente obedientes de las leyes), y en el que sus elecciones

conformen un patrón social establecido del que no se desvíen porque no desean desviarse. Es necesario hacer de alguna manera que la libertad absoluta sea idéntica a la conformidad absoluta. Un punto, si bien sólo uno, *debe* existir y Rousseau lo busca con la astucia fanática de un maniaco. ¿Cómo lograr este truco de magia? ¿Cómo determinar el punto geométrico de intersección?

Libertad y autoridad

En este punto es necesario hacer más explícito este predicamento. El problema de Rousseau es genuinamente distinto del de aquellos que se citan como sus predecesores: para Locke, para Hume, incluso para Hobbes y Bodin, al igual que para Hooker y Lutero, así como para los grandes teóricos católicos, la tarea consistía en llegar a un acuerdo entre el derecho individual a la libertad y la necesidad social de autoridad. La solución solía estar dictada por consideraciones realistas, por lo que estos pensadores creían que era posible en la práctica. Para la mayoría de estos autores los seres humanos no eran ni muy malos ni muy buenos (para Locke eran más buenos que malos, para Hobbes, más malos que buenos) sino, en su conjunto, una amalgama de varias propiedades armonizadas de forma imperfecta. Así, los esquemas sociales que ofrecían como soluciones al problema de reconciliar la libertad individual (las libertades civiles, como se les llamó) con la soberanía, o los derechos de los reyes, las iglesias, los Estados o las sociedades con los de la vida privada y personal, habían sido diseñados para resolverlo de la manera más satisfactoria permitida por la imperfecta naturaleza humana. En consecuencia, la frontera en donde terminaba la libertad y se volvía permisible o aceptable la interferencia de una autoridad constituida era necesariamente fluctuante; algunos teóricos permitían más de alguna de las partes en pugna, otros menos. La presencia de circunstancias favorables podía otorgar mucha libertad a los ciudadanos sin que por ello fuera incompatible con su seguridad y felicidad; otras circunstancias —que tuvieran su origen en causas físicas, espirituales o sociales— podían exigir una restricción temporal, o ilimitada, de la libre actividad humana. Las teorías diferían no sólo en las premisas teológicas, morales o históricas sobre las que descansaban o en su visión del individuo y la sociedad, sino en lo que realmente importaba (sus conclusiones prácticas): en el tipo de frontera trazada, en la rigidez del control de cada lado o en la extensión del territorio que dejaba a los intereses rivales. No obstante, siempre era cuestión de ajustar los derechos, del acuerdo, de proveer la mejor solución, dadas las imperfecciones de la naturaleza humana y del mundo en que viven los hombres.

Rousseau se distinguía en dos aspectos esenciales de este punto de vista: primero, vivía en una época en la que la creencia de los *philosophes* y de sus aliados en la posibilidad de una solución perfecta alcanzada a través de medios absolutamente humanos se había propagado dentro y fuera de Francia; esta creencia se debía a que los *philosophes* tomaban de manera literal y seria la analogía perfecta entre las soluciones newtonianas definitivas a los problemas de las ciencias naturales y las matemáticas, por un lado, y de la política o de la moralidad individual, por el otro. Sin importar cuán

profundamente se hubiera levantado Rousseau contra el temperamento, la opinión y las creencias de los *philosophes*, nadie, a no ser que quisiera ser etiquetado como un oscurantista religioso, un escéptico incurable, un tonto o un truhán, podría suponer algo diferente en el siglo XVIII si quería obtener una audiencia en París o Berlín.[10] Las diferencias de opinión entre Rousseau y los científicos y racionalistas eran muy profundas; detestaba, como dijimos antes, las ciencias, a los científicos, los intelectuales y los círculos de personas civilizadas y sus salones (la noción completa de élites ilustradas) con la violencia de un miembro indignado de la clase media baja y contra ellos oponía los valores más obtusos y hogareños de la familia, las virtudes burguesas y la decencia y sólida respetabilidad del «hombre común» natural. Sin embargo aceptaba, sin importar si era consciente de ello o no, la idea de que cualquier solución a un problema social debía ser una verdadera solución, es decir, absolutamente verídica, demostrable y final, tan buena como algo producido de forma triunfal por d'Alambert en las matemáticas o por Holbach en la botánica, y no debía ser empírica, provisional, elástica o difusa, ni adaptarse a circunstancias cambiantes.

Su creencia en la libertad era muy distinta a la de sus defensores apasionados como Voltaire y Diderot.[11] Para Rousseau la libertad era un valor absoluto, era lo que hacía a los hombres seres éticos con derechos y obligaciones. Su concepto de libertad no era nada claro, pero era muy apasionado: la libertad humana era para él lo que la posesión de un alma para los cristianos ortodoxos y, en verdad, tenía casi el mismo significado. Privar a un hombre de su libertad era tratarlo como una posesión —como alguien incapaz de actividad espontánea—, negarle la responsabilidad por sus actos, la capacidad de hacer el bien y el mal, de merecer elogios y culpas; rechazar que era el tipo de ser cuya simple actividad espiritual hace que valga la pena hacer todo lo que se ha hecho o se puede hacer. Privar a alguien de su libertad era negarle el derecho a expresar *su* palabra: a ser humano; implicaba despersonalizarlo, degradar o destruir su humanidad, en otras palabras, negarle las características que le permiten mantener y promover aquello que es el único motivo de cualquier acción; la justicia, la virtud, el deber, la verdad, los moralmente buenos y malos, no podrían existir si los hombres no fueran seres libres capaces de elegir libremente entre lo correcto y lo incorrecto, y, en consecuencia, responsables por sus actos.

Esto no concordaba con el tipo de determinismo materialista desarrollado por Holbach y Condilac. Rousseau era vagamente consciente de esto, lo que sólo acrecentaba su amargo rechazo a lo que para él no era sino empirismo ciego y limitado, que, al representar al hombre como una entidad material en la naturaleza, cometía una injusticia monstruosa en contra de la espontaneidad humana, de los apasionados impulsos del alma que busca realizarse a través de la unidad espiritual con la naturaleza; con un principio oculto en el corazón de todo lo que vive y respira. Ya que Rousseau creía en la libertad en este sentido absoluto, la idea de reducirla en respuesta a una exigencia social —la teoría original del contrato social, según la cual los hombres empiezan con toda la libertad que poseen en el estado natural y renunciaban a toda a cambio de seguridad (como creía Hobbes) o sólo a una parte a cambio de un gobierno equitativo, conservando

ciertos «derechos», es decir, ingredientes de esa libertad original intacta, incluso en contra de su gobierno (como creía Locke)— le parecía absolutamente inaceptable. Una reducción genuina de la libertad, incluso si fuera voluntaria, era una restricción de la personalidad, una disminución de aquello en el hombre que lo hace hombre: un agente moral, la fuente de toda la moralidad, el ser por cuyos derechos vale la pena pelear y, de ser necesario, morir, la única meta que puede justificar el sacrificio absoluto. En consecuencia, sea cual fuere la solución a las cuestiones sociales y políticas, debe incluir la preservación total de la libertad humana absoluta: la libertad de la invasión de una personalidad humana sobre otra, la prohibición de toda coacción y violencia, de la destrucción de una voluntad humana por otra o la mutilación de una voluntad para que sirva a los propósitos egoístas de otra.

Este apasionado individualismo es el origen de uno de los filamentos en la compleja personalidad de Rousseau: su eterno amor fanático por la libertad (su odio a todo despotismo, a toda reverencia a una fuerza mayor sólo por ser mayor) y su pasión por la igualdad; y, a pesar de que a esto lo alimentaban meros resentimientos sociales y lo que actualmente llamamos «complejos de inferioridad», está la creencia pura de que todos los seres humanos son receptáculos sagrados del alma humana inmortal, concebida en rigurosos términos cristianos, de tal forma que si un hombre explota a otro o si incluso lo somete a órdenes arbitrarias, lo está tratando como un esclavo o como una cosa, y esto es una blasfemia en contra de la chispa divina y una represión de la fuente de toda moralidad en la víctima: del impulso de hacer lo correcto, que es la actividad del espíritu interior (libre e inmortal). Aun así, al lado de todo esto hay una creencia profundamente calvinista en la necesidad de reglas que guíen nuestra vida, un conjunto de principios cuya veracidad se pueda demostrar y que sean las únicas respuestas a los problemas que nos atormentan, un conjunto de caminos estrechos que los hombres deben recorrer si quieren alejarse de los errores, el vicio y la miseria.[12] Si bien Rousseau no creía en la autoridad de las personas, estaba firmemente convencido de la autoridad de las normas (las leyes morales) en su aplicación más rigurosa y, por lo tanto, de las instituciones, como la comunión calvinista de los santos de Ginebra que tenía el fin de interpretar y aplicar las normas correctas de la vida.

¿Cómo conciliar lo anterior? ¿Cómo era posible no entregar ni una pizca de libertad (de nuestras almas) para permanecer insumisos, defender hasta la muerte los derechos básicos con los que nos dotó la naturaleza y, al mismo tiempo, hacer lo correcto, obedecer la ley moral y seguir viviendo en sociedad? Pues es innegable que la naturaleza no sólo nos hizo libres sino gregarios y sociales, y que somos parte el uno del otro (y claramente afectamos mutuamente nuestras vidas), y que las condiciones morales y materiales para la perfección son inconcebibles fuera del marco de la sociedad, de la organización, de la red de relaciones que es la única en la que la totalidad de nuestra naturaleza se puede desarrollar en toda su extensión.

La solución que Rousseau propone es la célebre paradoja contenida en el *Contrato social*, la famosa doctrina de la voluntad general, constituida a partir del yo «verdadero» de cada uno de los integrantes de la sociedad. Rousseau predica esto con el fanatismo

propio de un hombre que postula una solución que ha descubierto por sí solo y con la intensidad casi lunática de un visionario demencial que ha demostrado, para su propia satisfacción, alguna solución cósmica mediante una aritmética personal y particular. Los hombres deben mantener su voluntad y, al mismo tiempo, obedecer a la autoridad que les pide hacer lo correcto, pero ¿cómo lograrlo? Sólo existe una manera: Rousseau encontró el misterioso punto único en que ambas escalas de valor se intersectan. Los hombres deben desear libremente aquello que les conviene desear y que debe ser lo mismo para todos los hombres justos. Si en una situación dada sólo existe un curso de acción adecuado para un hombre —creía Rousseau junto con el resto del siglo XVIII—, entonces de alguna forma, mediante el uso de la razón, al seguir a la naturaleza, al escuchar la voz interior de la conciencia, que es la naturaleza que habla desde nuestros adentros, al hacer lo que mandan nuestras emociones más recónditas (las representantes de la naturaleza), es *posible* descubrir cuál es este camino único.

Para Rousseau la ética y la política aún son ciencias descriptivas, preocupadas por revelar las verdades morales y políticas (los hechos de la naturaleza) y dar cuenta de ellas, mismas que deben descubrirse mediante el uso de la técnica especial de la visión moral. En principio, cada hombre está en posición de llegar al estado adecuado para descubrir lo que debe hacer, para esto es necesario evitar aquello que oscurece la visión interior: los apetitos turbulentos y las pasiones tumultuosas, la corrupción y las distracciones de la ciudad, las trampas y las falsedades de las artes y las ciencias y otras formas de sofisticación civilizada que pueden cegarlo frente a los designios de la visión interior, que es la voz de la naturaleza. Más aún, lo que conviene a un hombre no puede entrar en conflicto con lo que conviene a otro si están en la misma situación, pues si fuera así la solución no sería una solución, de igual forma que si dos proposiciones matemáticas que entran en conflicto no pueden aceptarse como verdaderas, pues al menos una de ellas es falsa, quizá incluso las dos; sin embargo, en principio, *debe* ser posible responder a preguntas genuinas y las preguntas de orden ético o político se resuelven mediante esa contemplación interior particular (la percepción de la voz interna), a través de la cual la naturaleza habla a todos menos a quienes están demasiado decrépitos, corrompidos o enfermos para escucharla. Por lo tanto, si todos obedecieran su visión interior, los resultados coincidirían, la armonía social estaría garantizada. Se preservaría, entonces, un orden que sería moral y estaría conformado por decisiones individuales compatibles entre sí (mutuamente necesarias) y por acciones de hombres que piensan y hacen lo correcto con base en su conocimiento de lo correcto y lo incorrecto, que proviene de una especie de entendimiento que, según Rousseau, todos los hombres poseen en su interior. Así, y esto es lo más importante, la libertad permanece intacta y se vuelve capaz del desarrollo más fértil, pues la libertad es el libre autodesarrollo de un alma en la dirección hacia donde desea ir, libre de cualquier obstáculo artificial o coacción ejercida por otros. Un hombre que hace lo que considera correcto porque sigue lo que le dice la voz de su conciencia, actúa libremente pues hace lo que desea, completa su naturaleza, no actúa bajo la presión del miedo o la ignorancia ni bajo la amenaza de violencia, sino porque todo su ser desea ir en esa dirección;

cuando actúa así está, como decimos, «en su mejor momento», es «más dueño de sí»; por el contrario, cuando es coaccionado o está cegado por las emociones o actúa por una causa meramente física, no está siendo «fiel a sí mismo», y después afirmará que no estaba en su mejor momento. Cuando un hombre hace lo correcto ciertamente está siguiendo reglas, no obstante es libre, pues hace aquello que más desea hacer.

De esta manera se logra la gran coincidencia: el hombre es libre, tan libre como cualquier ser moral podría desear ser, libre de sus propios impulsos indignos, de sus egoísmos, libre de todos sus propósitos sesgados, accidentales o mal concebidos, a la vez que expresa su yo más profundo de forma tan rica como el artista al momento de la creación, y en este acto obedece las reglas racionales que se manifiestan en las leyes de su comunidad, cuyo propósito es generalizar su intuición de lo correcto mediante la aplicación de castigos —a él y a otros— si posteriormente, en un momento de debilidad o de egoísmo, las desobedecieran. Es libre y obedece, cumple su naturaleza y, al mismo tiempo, se somete. ¿Cómo explicar esta paradoja, que para Rousseau era la solución esperada por toda la humanidad desde Platón, quien la postuló, aunque de forma imperfecta? Un hombre es libre porque las reglas que obedece no se imponen desde el exterior —ya que entonces obedecerlas, sin importar cuán justas fueran, seguiría siendo un impedimento de su libertad— sino que él mismo las impone sobre *sí mismo*; las obedece porque cree en ellas, porque las ha descubierto en su propio seno.

Rousseau no proporciona ninguna analogía, pero es posible interpretar, sin ejercer demasiada violencia sobre su pensamiento, su doctrina de la autoimposición de normas como análoga a la forma en que, digamos, un niño aprende aritmética. Mientras $2 + 2 = 4$ sea una regla aprendida de memoria constituirá un freno y un obstáculo, una verdad que se debe aceptar por confianza y que hay que aplicar ciegamente. Una vez que el niño percibe la relación lógica en la aritmética, $2 + 2 = 4$ se muestra como una consecuencia lógica de axiomas y reglas. *Desear* que $2 + 2$ *no* sea igual a 4 parece irracional, casi un sinsentido. La proposición «$2 + 2 = 4$» no es la interposición dogmática de un obstáculo insuperable en el camino de la libre reflexión humana, sino una verdad que aceptamos porque decidimos libremente usar los números de la manera en que lo hacemos: la aritmética es un arma que usamos voluntariamente y sus teoremas son los nuestros. Su descubrimiento es una de las formas en que hacemos que nuestro pensamiento sea claro a nosotros mismos. Rousseau obviamente suponía que los teoremas morales y políticos se demuestran en una forma tal que su verdad proviene de premisas cuya verdad entendemos como parte esencial de lo que somos y de lo que deseamos y buscamos cuando estamos en un momento de claridad, en nuestro mejor momento; es decir, cuando oímos de forma más clara la voz de la naturaleza que habla en nuestro interior.

Una vez más nos encontramos con la paradoja crucial: solía pensarse que la libertad y la conformidad absolutas eran incompatibles o que a lo mucho se podía hacer una combinación frágil mediante un acuerdo precario que estableciera una frontera incierta entre las dos, la cual se restablecería con cada nuevo cambio histórico de conformidad con los distintos temperamentos de los pueblos, los legisladores y las condiciones materiales; esta combinación se mantiene en un estado de equilibrio inestable y los

legisladores y sus consejeros, que andan a tientas en la oscuridad, se encargan de su precaria preservación; un proceso de improvisación empírica en perpetuo colapso, siempre propensa a derrumbarse hacia los extremos opuestos del despotismo y la anarquía. No obstante, ésta es una idea falsa de la libertad y de la autoridad: no sólo no son incompatibles sino que en su estado más puro coinciden, son una y la misma. Todo hombre en su mejor momento busca lo único que puede hacerlo feliz y libre: la autorrealización ideal, el cumplimiento de los mandatos de la voz interior, que coincide con la autoadaptación a la gran marcha teleológica de la naturaleza. Entre más busquen realizarse, más libres serán; su libertad es la realización sin inhibiciones de las tendencias más fundamentales de su personalidad. El conformismo social, que antes se consideraba apenas compatible con la libertad individual, en realidad es solamente el conformismo con el ideal interior que, al ser el mismo para todos los hombres que oyen la voz de la naturaleza, es la armonía prestablecida de todos aquellos que eligen lo correcto. No se les fuerza a elegirlo, lo hacen porque es lo correcto y porque son libres de elegir algo diferente, pero deciden libremente evitarlo. Los conflictos entre seres humanos (y es claro que los seres humanos se interponen en el camino de otros, los coaccionan, cometen crímenes y necesitan un gobierno fuerte, pues si no fuera así no habría problemas políticos ni éticos) existen solamente porque no perciben la verdad, no conocen las reglas correctas, no entienden lo que deben hacer, lo que desarrollará sus naturalezas, aquello que, en consecuencia, es lo único que los hará felices y, por lo tanto, hasta cierto grado no saben lo que realmente desean y están abatidos por el descontento y las contradicciones internas. Se comportan como personas en una discusión en la que cada lado tiene opiniones erróneas que contradicen las opiniones igualmente erróneas de los otros; si ambos lados conocieran la verdad no habría ningún desacuerdo. La virtud aún es conocimiento. Rousseau esperaba de la sabiduría del corazón, de la visión interna, lo mismo que Helvétius y Condorcet esperaban del desarrollo de las ciencias naturales: el entendimiento profundo de la naturaleza y del hombre, algo que está más desarrollado en los simples y los ingenuos que en aquellos que han sido arruinados por la vida antinatural de las comunidades urbanas.

De esto se desprenden varios corolarios sorprendentes. A pesar de su turbulenta confusión, de la vaguedad de su retórica y de sus muchas inconsistencias, de los escritos de madurez de Rousseau se desprende una opinión como la siguiente: el bien es lo que un hombre desea; no es una propiedad objetiva de los objetos, las personas o las situaciones sino algo que en ocasiones satisface un ansia individual y en otras una política coherente de largo alcance. Si no me entiendo a mí mismo, es decir, si ignoro a la naturaleza, que me habla con una voz que puedo oír cuando me lo permito, entonces lo que creo que quiero (y lo que hago para asegurar la satisfacción de este deseo), en realidad no me satisfará pues no entiendo las ansias y los deseos *verdaderos* de mi naturaleza. Por lo tanto lo primero que debo hacer es intentar entenderme a mí mismo y a aquello donde reside la satisfacción permanente de todos mis deseos.[13]

En todo esto subyace la creencia de que el bien es aquello que de cierta forma se desea o, si *desear* no fuera el término correcto, aquello que es en cierto sentido una meta; es decir, el objeto hacia cuya consecución se considera que se dirige el esfuerzo humano. El bien se define a partir de un cierto tipo de deseo o añoranza por parte de agentes conscientes o, en todo caso, como una presuposición de su existencia; no es una característica objetiva que exista independientemente de los agentes, sino que debe definirse a partir del deseo: el bien equivale de cierta forma a lo deseado.

Por lo tanto existen al menos dos formas de descubrir qué es este bien; la primera consiste en encontrar lo que las personas realmente quieren o han querido en circunstancias históricas concretas. Éste es un método compartido por todos los empiristas, pues para ellos la descripción de una propiedad supone encontrarla en la experiencia de alguien, o cuando menos la posibilidad de encontrarla. Por consiguiente, éste fue el método que adoptaron los utilitaristas, por ejemplo, sin importar si eran seguidores de Hume o de Bentham. Ellos definían el bien a partir de aquello hacia donde solían dirigirse ciertas emociones humanas o aquello que, de producirse, causaría sentimientos humanos, actitudes, opiniones o patrones y formas de vida completos (o sería un atributo de ellos). Se dice, por ejemplo, que *bueno* y *placentero* (que califica estados mentales) coinciden, o bien que el primero coincide con objetos, causas o emociones de aprobación, o con estados de felicidad y satisfacción, lo que significa que descubrimos lo que es bueno a través de una investigación histórica o psicológica de cierto tipo, al averiguar lo que los hombres realmente quieren o han querido, e inferir por métodos deductivos ordinarios lo que podrían querer (o evitar) en circunstancias especificables concretas.

Sin embargo también existe el método opuesto, en el que se procede a la inversa: primero se descubre, por un medio u otro, lo que es bueno y a partir de ello se deduce lógicamente que, al ser bueno, debe ser necesariamente objeto del deseo de alguien; la experiencia puede, no obstante, contradecirme. Puedo suponer, entonces, que tengo las bases para calificar como buena una forma de actuar determinada o un cierto estado de vida y aun así no encontrar a nadie, o a ningún grupo significativo de personas, que realmente los quiera, ya sea ahora o en el pasado. Si esto sucede, es probable que diga que, aunque nadie los desee ahora, lo harán después, o bien que, aunque parece que nadie los desea, de cierta forma especial *sí* los desean; su yo superficial u obvio no lo hace —por el contrario, se muestra indiferente e incluso hostil— sino algo que llamo su yo «real». El yo real es una entidad que debo postular como el sujeto de los deseos de lo que es bueno en realidad; porque al mismo tiempo que asumo que tengo un método especial para descubrir qué es este bien verdadero (un método que no depende de encontrar por medios empíricos ordinarios lo que le gusta a la gente o lo que busca), me rehúso a abandonar la proposición de que nada puede ser bueno si no es objeto de un deseo o, en todo caso, satisface un deseo. Si insisto en conservar ambas proposiciones, me descubriré cayendo insensatamente en una postura que afirma que si algo bueno es

algo deseado, cuando algo es bueno y aun así parece, *prima facie*, que nadie lo desea, entonces, a pesar de las apariencias, debe ser algo que se desea en una forma no patente, sino «más profunda», «más real». Por lo tanto, si algo que es indudablemente bueno no satisface a un grupo de personas específico a quienes he examinado con este fin, entonces, como no hay nada malo con el objeto, debe haber algo mal en ellos. Ellos mismos no se dan cuenta de cuáles son sus verdaderos deseos, sin embargo debe haber una forma especial, que quizá ellos nunca entiendan, en que en verdad lo deseen, aunque si se les pregunta lo nieguen enfáticamente. Ésta no es la misma forma en que se habla de deseos cuya existencia no es patente para el sujeto mismo —la forma en que los psicólogos hablan de deseos subconscientes, inconscientes o semiconscientes (aunque esto ya es bastante raro)—, pues, sin importar lo que signifiquen estos términos, se supone que la existencia de los deseos subconscientes se infiere de alguna evidencia empírica y no *a priori*. En tanto que los filósofos que empiezan teniendo claro lo que consideran bueno y luego deducen que, en correspondencia con las cosas, estados o actos que son buenos, debe haber sujetos que deseen realizarlos e infieren, al no encontrar deseos manifiestos, que si el deseo no existe de forma consciente debe existir de otro modo y si el fenómeno no es empírico, entonces debe ser de cierto modo no empírico; en tanto que afirman esto, están, por supuesto, atribuyéndose descubrimientos metafísicos basados en un silogismo *a priori*; a saber, que todo lo que es bueno es necesariamente deseado, y que *x* es una cosa buena y por lo tanto deseada, sin importar si existe evidencia empírica de esos deseos.

El mismo razonamiento ocurre cuando se define lo bueno como aquello que desean los hombres sanos y racionales. La metafísica no está involucrada cuando se hace una definición inductiva del concepto de sanidad o racionalidad como una característica que, según se ha descubierto empíricamente, comparte un grupo de personas y que se define a partir de ciertos síntomas que son observables de forma empírica; lo único que se afirma entonces es que el fin bueno o adecuado de la acción es aquel que quiere realmente un grupo de personas al que se describe como sano o racional. No se pretende que quienes no son lo suficientemente sanos o racionales también lo quieran, si bien no de forma patente, sí en una forma secreta, oculta (o en un sentido particular de la palabra *querer*). Si se afirma que sólo lo bueno (y solamente eso) debe realizarse, en realidad se dice que los deseos de los hombres sanos y racionales deben imponerse sobre los de todos los demás, sin importar si los sanos y racionales son una minoría o una mayoría o si los demás desean o no que se les impongan estas formas de actuar. Muchos pensadores políticos (los *philosophes*, Platón y algunos de los profetas prefascistas más impasibles) pugnaron por oligarquías de este tipo —el gobierno de los sabios sobre los tontos, de los expertos sobre los inexpertos, de personas con ciertas características (biológicas, psicológicas, etc.) sobre las masas— y definieron las características de la minoría gobernante de manera empírica, en términos de herencia, por ejemplo, de una elección a través de un método específico o del conocimiento de ciertas artes y habilidades adquiribles. Sin embargo, en ninguno de estos casos se fingía que los gobernantes no coaccionaban a los gobernados; podían coaccionarlos por su propio bien

(el de los gobernantes), como afirmaba Trasímaco en el primer libro de la *República*, por el bien de los gobernados, como prefería Sócrates, o por servicio a algún ideal abstracto, como en las sociedades teocráticas, pero, sin importar si la coacción estaba justificada o no, se aceptaba que ocurría.

Sin embargo, existe un método metafísico para lograr ambas cosas; para permitir y denunciar la coacción al negar que sea coercitiva de forma importante. Lo anterior se logra al afirmar que la sanidad y la racionalidad (o al menos un tipo especial de voluntad o de cualquier cosa que sea el criterio para la autoridad a la que se debe obediencia absoluta) es algo que existe en todos los individuos, si no realmente, al menos de forma potencial. Si suponemos la racionalidad y las características necesarias, y definimos el bien como aquello que el hombre racional busca, entonces ordenar a alguien que, en nombre de la razón, actúe o viva de cierta forma —siempre que sea alguien certificado como racional quien dé la orden—, es ordenarle que haga algo en nombre de su propia razón, que puede estar subdesarrollada pero no por eso deja de existir y de ser «real»; equivale a ordenarle que actúe en la forma en que él mismo se ordenaría actuar si su razón estuviera completamente desarrollada, lo que a su vez, mediante una serie de pasos insensibles, se interpreta como aquello que el hombre «real» en su «interior» (a través del gobernante que representa a esta entidad no articulada) le ordena hacer. Así, al identificar la voluntad del gobernante con la voluntad «real» de cada individuo en una sociedad dada, se obtiene el resultado deseado: la identificación entre coacción y autonomía absoluta. Después de todo, libertad es hacer lo que uno quiere, y lo que uno quiere es satisfacer su naturaleza, y lo que uno «realmente» quiere es satisfacer su «verdadera» naturaleza (su naturaleza racional), pues satisfacer impulsos irracionales no lo satisfará «realmente» sino que lo dejará ansioso y deseando nuevas emociones. Mis necesidades racionales, *qua* racionales, son aquellas que cualquier ser racional tendría en mi condición y ya que no soy completamente racional, conozco estas necesidades menos que alguien más racional que yo; por lo tanto lo que prescriba para mí logrará que cumpla mi verdadera naturaleza (es decir, racional) más de lo que lo haría cualquier acción que pudiera considerar adecuada para mí o para otros. Por lo tanto, sus mandatos me hacen más libre que los míos; por lo tanto la obediencia a él es mi libertad. En consecuencia, libertad es obediencia; esto es una versión laica de la gran idea religiosa según la cual el «servicio [a Dios] es libertad absoluta»,[14] pues Dios sabe lo que es mejor para mí y para el mundo.

De lo anterior se derivan los planteamientos de que el despotismo ilustrado no es despotismo, de que la coacción a través de la razón no es coacción y de que forzar a las personas a obedecer sus mandatos es forzarlas a actuar racionalmente, facilitar la satisfacción de sus necesidades verdaderas y reales (incluso si, en sus momentos de conciencia, lo rechazan con violencia) y, por lo tanto, hacerlos libres. Oponerse a este tipo de liberación es demostrar nuestra irracionalidad, nuestra incapacidad para conocer lo que en realidad nos hace libres.

Éste es uno de los argumentos más fuertes y peligrosos de la historia del pensamiento humano. Sigamos su desarrollo una vez más: el bien objetivo se puede descubrir a través

de la razón; imponerlo a otros sólo es despertar la razón que en ellos duerme; liberar a las personas tan sólo es hacer por ellos aquello que, si fueran racionales, harían por sí mismos, sin importar lo que realmente quieran; por lo tanto, algunas de las formas más violentas de coacción equivalen a la libertad más absoluta.

Por supuesto, ésta es la gran justificación del despotismo de Estado por el que Hegel y todos sus seguidores, de Marx en adelante, propugnaban. El paso crucial para establecer esta paradoja monstruosa es que lo que es bueno para mí es independiente de aquello que creo desear de la forma más ferviente, lo que es bueno para mí es lo que mi yo real desea, aunque mi yo cotidiano ignore por completo a dicha entidad, y cuando la autoridad del Estado, la Iglesia o el dictador me fuerzan a buscar los verdaderos fines de mi así llamado yo real, lo único que hacen es «obligarme a ser libre»;[15] actúan en nombre de mi yo «real», que está oculto pero es sumamente importante; actúan en absoluta armonía con el único yo que realmente importa.

Ésta es la doctrina que Dostoievski expone de manera genial en *Los demonios*, cuando el revolucionario Shigalev dice: «partiendo de la libertad sin límites llego al despotismo ilimitado».[16] El hecho de que la solución de Dostoievski, o lo que resulta de ella, utilice supuestos igualmente metafísicos y paradójicos no importa: lo importante es que esta doctrina, en su totalidad, es incompatible con cualquier forma de empirismo, pues requiere de la presuposición de un «yo verdadero» imposible de comprobar empíricamente y de «fines racionales» inidentificables en los que todos los hombres racionales deben estar de acuerdo. Si cualquiera de estos presupuestos resulta falso, la doctrina se viene abajo. Puede haber razones buenas y válidas para la coacción, por ejemplo, a partir de fundamentos utilitarios; no obstante, cuando los utilitaristas permiten el uso de la fuerza, al menos no afirman que las personas sobre quienes se aplica dicha fuerza la están usando en su contra: que su yo «verdadero» está coaccionando a su «yo empírico». Es este último supuesto —que identifica libertad con coacción y democracia con despotismo— el que hace que las opiniones de los filósofos idealistas parezcan una caricatura de las nociones normales de libertad y democracia, y una burla al sufrimiento humano a los ojos de críticos moralmente sensibles o, cuando menos, moderadamente lúcidos.

Ante esto se puede argüir que la educación se funda en el mismo principio descrito anteriormente e imputado a los idealistas; que, por ejemplo, los niños con frecuencia no quieren ir a la escuela y que en cierta medida se les obliga a hacerlo, se los coacciona; que la tutela que sus padres, tutores o maestros ejercen sobre ellos implica una buena dosis de coacción y que, acertadamente, se hace en nombre de los niños y a razón de lo que harían por sí mismos si fueran maduros, y que, si no se hace cuando son niños, al crecer acusarán con justicia a sus educadores por habérselos negado cuando no estaban en posición de juzgar por sí mismos lo que realmente necesitaban. Así —continúa el argumento—, muchas personas que se consideran adultas, en realidad, desde un punto de vista de su madurez política o moral, no son más que niños torpes, personas cuyo juicio es inaceptable, tanto que en su caso la coacción es simple educación política, acciones que se toman no sólo por su bien, sino en favor de sus personalidades

inmaduras pero potencialmente adultas.

Toda educación sería ciertamente inmoral (por no decir peligrosa) si este fragmento consistentemente engañoso de metafísica fuera su única justificación; afortunadamente no es necesario recurrir a él: existen suficientes argumentos empíricos en favor de la educación. Basta decir que la razón más obvia para hacer que los niños vayan a la escuela es que, si no lo hicieran, nunca alcanzarían el nivel de conocimiento suficiente o una personalidad bien desarrollada para poder llevar a cabo actos de libre elección entre alternativas —decisiones malas y buenas, tontas y sabias—, que son una parte esencial de la felicidad y la libertad. Es decir, se coacciona primero para hacer la libertad personal viable a la edad más temprana posible. Si la coacción es en sí misma un mal, entonces la coacción involucrada en la educación es sin duda mala *pro tanto* y no se gana nada con negarlo; sin embargo, es un mal necesario y, en un mundo en el que todos nacieran moral, física e intelectualmente dotados, sería eludible: lo que justifica su práctica en nuestra sociedad son los buenos resultados posibles. Existe un cálculo del bien hecho a partir de las experiencias pasadas de la raza humana que muestra que en este caso la privación temporal de la libertad puede ser la única forma de asegurar un uso más amplio de ella en una etapa no muy lejana posterior. Sin embargo, esta coacción se vuelve claramente destructiva cuando dura demasiado o cuando sus frutos son demasiado remotos o improbables; por ejemplo, cuando se mantiene encadenada a una gran población por el bien de una posible libertad o felicidad futuras, cuando las metas son demasiado lejanas y no hay experiencia política previa que justifique la posibilidad de lograrlas con estos medios.

Lo que justifica la educación son sus resultados, que los educados en verdad disfrutan cuando menos algunas de las ventajas que la educación debe proveer y que esto se ha demostrado con suficiente frecuencia para justificar un experimento que involucre esta pérdida temporal de la libertad. El mal de los despotismos político y económico (sin importar cuán ilustrados puedan parecer) reside en que la evidencia histórica disponible suele demostrar que antes que acercar a los individuos a la libertad, la felicidad o la paz (cualquiera que sea la meta perseguida) parece alejarlos psicológica y socialmente de estos ideales. Es una cuestión de juicio empírico, la prueba no puede derivarse de un entendimiento *a priori;* en consecuencia, cualquier analogía planteada entre la educación y la tiranía política es tan fatalmente engañosa como cualquiera de los símiles biológicos o estéticos con que los defensores de las teorías organicistas o irracionalistas del Estado las han presentado, en ocasiones con terrible eficacia, durante el último siglo y medio. Es extraño el gran número de personas que, insulsamente, están preparadas para aceptar la identificación de lo que alguien declara bueno para ellos con lo que realmente desean —que están listas para que les digan que lo que les hacen no sólo es bueno porque les conviene, sino porque en realidad son ellos quienes lo exigen, aunque nunca se les haya ocurrido y menos aún lo hayan deseado conscientemente—; es, además, materia de reflexión para aquellos que creen que los hombres saben lo que quieren y pueden distinguir, al menos en un nivel romo y empírico, lo bueno de lo malo, la verdad de las mentiras y el sinsentido del sentido.

En sus textos pedagógicos, Rousseau desarrolla sus opiniones sobre las condiciones necesarias para oír la voz sagrada que dicta lo que se debe hacer y ser. En teoría, su llamado a una vida natural, a la sencillez, la sinceridad, la espontaneidad, el amor, la franqueza emocional y la pureza del corazón, sólo busca las condiciones óptimas para descubrir la forma verdadera de guiar la vida, pero, como es natural en él, lo que empieza como un medio queda unido de forma inseparable con el fin. Con razón Irving Babbitt se queja[17] de que Rousseau privilegie la sinceridad y la relevancia moral sobre la verdad; originando así la larga tradición romántica europea, que da más importancia a la bondad, la pureza de la naturaleza y la franqueza emocional que a la precisión, la inteligencia, la perspicacia y las virtudes intelectuales en general. Con él comienza la larga tradición que propugna por la buena voluntad, por el tipo correcto de carácter moral y social sobre la capacidad intelectual y la habilidad de descubrir la verdad a través de métodos exclusivamente intelectuales; para él la sinceridad *es* en sí misma lo que penetra en la capa exterior de apariencias, una forma de ahondar en los resquicios más profundos, allí en el único lugar donde se encuentra la verdad; de tal forma que si se le pregunta cuál es su idea del hombre que conoce la verdad (el sabio original, el poseedor de la sabiduría que tanto ha ocupado a la filosofía europea), Rousseau responde de forma abundante y elocuente, aunque no muy clara; y todo parece reducirse a que las cosas estarán bien mientras el corazón esté en su lugar. Aun cuando Rousseau, por supuesto, no la utilice, creo que esta frase (las palabras mismas que la componen) transmite algo muy similar a lo que estaba en el centro de su pensamiento y que surge de la creencia de que, cuando buscamos consejo sobre asuntos morales o políticos (consejo sobre la forma de comportarse), confiamos en aquellos con un cierto tipo de carácter, una opinión moral determinada, una visión de las cosas que nos resulta agradable y nos inspira confianza; una escala de valores en la que confiamos, aunque quizá sólo confiemos en ella porque sí, porque nos parece fidedigna: «sincera», «real». A no ser que creamos que existe, que creamos que el corazón del individuo en cuestión está «en su lugar», que creamos de alguna forma en él, en su entendimiento moral y en su autoridad, la mera distinción intelectual, la amplitud de su información, su honestidad, su gusto, su educación o la agudeza de su capacidad lógica no serán suficientes para nuestros propósitos.

Rousseau suponía que la confianza en estas personas no sólo se basaba en nuestro agrado, en que creamos que son solidarias o en que se nos haya enseñado a admirarlas, sino en que nos damos cuenta, de forma más o menos consciente, de que su mundo interior (sus facultades, valores, hábitos y temperamentos) era tal que les permitía ver con claridad en regiones en las que nosotros mismos dudamos. En pocas palabras, creía que lo importante era un tipo específico de carácter moral (un tipo específico de patrón espiritual interior), y que solamente a este carácter se concede la verdad. Rousseau nunca aclaró con precisión en qué consistía dicho carácter o cómo obtenerlo, aunque sus famosos arranques de indignación en contra del ingenio, de lo elaborado y los vicios de la civilización y sus cánticos de alabanza a la naturaleza, la sabiduría rústica y el corazón inmaculado no dejan lugar a dudas sobre hacia donde se dirigían sus aseveraciones.

Quizá podamos aventurarnos a afirmar que confundía las condiciones necesarias para el entendimiento con su contenido, que su concepto mismo de entendimiento era altamente metafísico y, en última instancia, no difería en mucho del conocimiento *a priori* de los teólogos y los metafísicos prekantianos; y que su contenido, como suele suceder, no hace más que mostrarnos con claridad el mundo que añoraba, pues desacreditó el intelecto para abrir espacio a una visión de la vida conformada en parte por el mundo social de su padre en Ginebra y en parte por sus propias aberraciones emocionales, y no ofreció ningún argumento serio para el idilio particular que describe en *Emilio o de la educación* o en *Julia o la nueva Eloísa*, sólo pasajes de excelsa retórica que comparan una vida fundada sobre este tipo de pensamiento con los cálculos despiadados, la desolación y la injusticia de la aristocracia y la *intelligentsia* parisinas. Sin embargo, Rousseau dio forma a un nuevo aspecto de la conciencia europea: la idea de que las soluciones infalibles a preguntas políticas y morales no debían buscarse en las ciencias o a través de la especulación filosófica, la contemplación de las esencias platónicas, la lectura de textos sagrados, la introspección empírica cuidadosa acompañada de la observación social que Hume recomendaba, tampoco a través del estudio y la formulación de leyes generales de la vida social que promovían los utilitarios, ni en los pronunciamientos de una religión organizada o en la iluminación de naturalezas místicas excepcionales sometidas a condiciones anormales, sino en los pronunciamientos de personas con un tipo específico de adaptación moral que viven en condiciones propicias para el desarrollo de dichas constituciones, mismas que las dotan de un sentido casi instintivo para distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso, la belleza y la fealdad, pues tienen una facultad interna que les permite ver el corazón de las cosas, las personas y las situaciones (entendimiento, intuición, sabiduría, superioridad moral). Sus corazones están en su lugar y tienen una fiabilidad moral e intelectual superior —y, en casos excepcionales, incluso genio moral—, que es imposible de obtener de otra manera.[18]

Rousseau elogia determinadas formas de vida y las características que engendran por la misma razón que los estoicos y los primeros cristianos abogaban en favor de la austeridad y la mortificación de la carne: sólo así es posible generar las condiciones necesarias para ese estado mental y corporal único en que es posible percibir lo verdadero y lo correcto. Los preceptos estoicos sobre la mejor manera de obtener la *ataraxía* (ἀταραξία), los motivos que condujeron a los prodigios de la automortificación entre los anacoretas de los desiertos tebanos y otros ascetas y más tarde a las órdenes monásticas de rigurosa austeridad, se parecen a las que inspiraron los himnos de Rousseau dedicados a la virtud simple, la pobreza y la piedad natural en contraposición con la riqueza, lo ceremonioso y lo elaborado: sólo las almas simples pueden contemplar la luz. La obsesión por la salvación y los peligros de la ceguera espiritual y la corrupción —e incluso el desarraigo de la *intelligentsia* en oposición al de los bohemios, que se salvan por ser cándidos y bien intencionados—, que Rousseau heredó de los puritanos y los calvinistas, y con la que él solo logró infectar a todo el siglo XIX (novelistas, poetas, historiadores y hombres prácticos), suele exaltar las virtudes opuestas a la pureza, la sinceridad y la bondad natural, el fuego divino que arde con más brillo en los corazones

de publicanos y pecadores, de los marginados sociales de Victor Hugo y Dostoievski, de los rebeldes y humanistas de Schiller, de los héroes solitarios de Büchner e Ibsen, de los campesinos y conversos a la vida simple de Tolstói, de los inocentes de Henry James, y establece al gran enemigo de la novela humanista del siglo XIX: los ricos, los poderosos, los funcionarios; la gente importante.

La doctrina de Rousseau marca un punto álgido en la rebelión cristiana contra la moral pagana, los mundos del Renacimiento e incluso la moral de la Ilustración, ya sea francesa o alemana; una rebelión que traduce a términos laicos el retorno a la vida interior en oposición a los espectáculos y las vanidades del mundo y de Roma por igual, y que fue alabada por Lutero y Calvino, por los puritanos y los jansenistas, por Pascal y los pietistas. La obsesión con el *état d'âme*[19] (aunque nunca desaparece del todo en ninguna de las grandes tradiciones religiosas), en Rousseau se convierte en el punto focal de la vida humana; su teoría educativa se preocupa tanto por él que casi llega a excluir cualquier otra consideración. El propósito de la educación, que para los grandes heraldos de esta nueva aproximación (Helvétius o Betham) es la adaptación artificial del egoísmo natural de los hombres al servicio concebido cuidadosamente, […]

*

[…][20] con este ideal en mente, que se parecía más a la comunidad calvinista de Ginebra que al gran reino de Francia, con sus desigualdades y su inmensa población, incapaz de reunirse en un todo, que al vivir el tipo adecuado de vida comunal (gracias a la influencia recíproca de la gente buena y sencilla), pueda producir la condición espiritual adecuada.

Por lo regular cuando Rousseau habla del bien común y de la voluntad general que es quien lo desea, se refiere a ellos como aquello que todo individuo quiere cuando está en su momento más desinteresado: cuando presta oídos a la voz de la naturaleza sin que las influencias que oscurecen la verdad lo distraigan, cuando tiene por único propósito entender su yo verdadero, su naturaleza verdadera y aquello que la satisfará de acuerdo con las leyes inmutables que gobiernan todas las cosas por su bien. Sin embargo, en ocasiones Rousseau opina que la coincidencia necesaria de todas estas voluntades desinteresadas constituye un solo acto inmenso de voluntad que ocurre dentro de una especie de suprapersonalidad (la comunidad que actúa como un ser único). A veces escribe como si estuviera usando una metáfora, pero una metáfora tan cargada de sentido como para convertirla en algo más que una simple imagen vívida, como si realmente existiera algo a lo que llama el *soi commun* (el yo social único), una entidad que de cierta forma difiere de la suma de todos los individuos que la componen y que sin duda es mayor a ella. El *soi commun* nunca podría lastimar a ninguno de estos individuos, no más de lo que cualquier organismo físico puede lastimar a uno de sus miembros.

¿Acaso esto sólo es un símil vívido para comunicar la verdad en la que Rousseau cree de manera tan terminante: todos los hombres buenos con corazones puros siempre ven todo de la misma forma y sería imposible que entraran en un conflicto genuino? ¿O es algo más, mayor a una imagen? ¿Acaso postula una entidad metafísica genuina: el yo

suprapersonal que empieza a existir gracias a la magia del contrato social, un organismo genuino cuyos atributos y actividades no se pueden reducir a la suma de los atributos y las actividades de sus partes por separado? Ya que Rousseau habla todo el tiempo como si mi bien o el tuyo se definieran a partir de mi volición o la tuya, y ya que el bien común debe definirse a partir de las voliciones de algún agente y no puede definirse solamente a partir de la mía o de la tuya, ¿acaso asume, de forma medio consciente, que en correspondencia con este bien común debe existir un yo común que quiera este bien? De cierta forma, la sociedad es un continuo temporal; las emociones que un patriota siente por ella no son emociones que sienta por un miembro específico sino por la sociedad como tal: un conjunto de personas e instituciones, de imágenes y sonidos, de tierra, clima, recuerdos de una experiencia común; un gran todo envolvente conformado por tradiciones comunes, por una lengua común, por formas de pensar y sentir compartidas, así como por la unidad sanguínea o política o por la homogeneidad racial.[21] Como esto es así, ¿cree Rousseau que debe existir una entidad real —que exista de la misma forma en que las personas y las cosas existen y se encuentran con efectos materiales al mismo tiempo que los causan— hacia la que estos sentimientos se dirigen, en la que pueden creer los hombres y por la que estén dispuestos a morir, si bien no por ella, entonces con ella? ¿Supone, acaso, que la voluntad de este yo suprapersonal y comunal es la voluntad general?, ¿que las voluntades de los individuos sólo son generales en cuanto que son «elementos de» esta entidad mayor (o expresiones de ella o quizá incluso ingredientes de ella), al igual que las células vivas componen un cuerpo; una entidad cuya abrumadora presencia literalmente sienten los individuos cuando se reúnen de forma solemne a documentar sus propósitos colectivos y no sus inclinaciones personales, a ejercer sus funciones individuales como parte de la vida de esta entidad, cuya función total «trasciende» y «absorbe» a los yoes constituyentes que la conforman?

Así se le suele interpretar y, sin duda, es ésta la forma que tomó su doctrina en los pensadores subsiguientes a quienes influiría de forma tan poderosa: los idealistas absolutos alemanes y sus profetas y discípulos en todos los países de la cultura occidental hasta nuestros días. Parte de la fascinación que causa el estilo de Rousseau reside en que nunca habla con la claridad suficiente para posibilitar una decisión definitiva sobre este punto. En ocasiones escribe como si sus palabras sobre el organismo social fueran solamente una analogía; una analogía muy importante e iluminadora, pero sólo eso, así como el dios mortal de Hobbes (Leviatán) no era más que un símil: los individuos son individuos y, sin importar cuán unidos estén, cuán coherentes sean o qué tanto formen «parte el uno del otro», siguen siendo seres humanos únicos, de tal forma que la autoridad de sus pronunciamientos unidos no es mayor que la autoridad de un solo individuo con el corazón puro y con una mente lúcida. Así lo entendió Kant y asimiló su influencia en sus propias doctrinas. Al mismo tiempo está presente la poderosa influencia de la idea cristiana del cuerpo místico de Cristo (la Iglesia como un todo espiritual), como se aplicaba en las comunidades calvinistas de fieles, en especial en la formulación misma de su doctrina; una influencia que nunca se alejó demasiado del pensamiento o del lenguaje[22] de Rousseau. Así cuando escribe bajo este influjo pareciera acercarse a la

concepción del yo y la voluntad únicos de la comunidad como fenómenos verdaderos en el mundo: entidades sobrenaturales literalmente creadas por el espíritu humano.

Ya que todo el lenguaje es hasta cierto punto metafórico, resulta inútil preguntarnos, en el caso de un escritor tan poético y acrítico como Rousseau, en dónde termina el uso literal del lenguaje y comienzan las metáforas; en qué momento, si existiera alguno, abandona la tierra firme de la observación empírica y los datos sociales ordinarios y cuándo regresa a ella. Su verdadero hallazgo —así lo creía él— era haber descubierto una situación única, sólo una, en la que la libertad absoluta coincide por completo con la vida justa, aquella que sigue las reglas estrictas que las leyes y las normas obligan a cumplir al mismo tiempo que las personifican y aplican rigurosamente; y es cuando los hombres desean lo que es verdaderamente bueno para ellos (lo que prescribe la naturaleza). Para él, todos los problemas y conflictos de la vida social tienen su origen en el hecho de que los deseos de los hombres, sus creencias y acciones, continuamente los dañan, mientras que refrenarlos de este daño conduce, en el peor de los casos, al despotismo ciego, la esclavitud y la perversión de los seres humanos e, incluso en el mejor de los casos, a la privación de la libertad a través del control social. Sin embargo, para Rousseau las acciones de los hombres parecen carentes de valor moral si no se realizan como actos de libre decisión, elecciones conscientes tomadas por un individuo entre, al menos, dos alternativas posibles; su valor moral depende de que no estén determinadas mecánicamente, ni sean resultado de la coacción o de un hábito inalterable. No obstante, las decisiones de los hombres a menudo resultan fatalmente desastrosas y conducen a la esclavitud que la noción misma de decisión contradice; los hombres deben ser libres de decidir lo que es bueno: ese bien que puede encontrarse en el Estado y por los medios que Rousseau describe de forma tan conmovedora, pero que debe desearse libremente o de lo contrario su búsqueda carece de valor. En cualquier situación existe solamente una alternativa correcta (por la que la naturaleza nos compele a optar), que satisface a nuestro yo verdadero; por lo tanto, con el fin de garantizar nuestra felicidad y virtud, se deben crear circunstancias que garanticen que elijamos esa alternativa específica y no otra, pero que nos permitan mantener nuestra libertad intacta. Cuando Rousseau llega a este punto central de su tesis, cuando discute ese único punto geométrico en el que la libertad y la autoridad se intersectan, se vuelve enérgico y dictatorial; ya no apela al corazón, en cambio plantea su solución con un dogmatismo que no admite crítica alguna. Rousseau trata su gran hallazgo como si fuera una piedra filosofal que él descubrió, capaz de convertir todas las cosas en oro, y se aferra a ella con una intensidad fanática.

Libertad [2]

Por un lado debemos tener libertad absoluta; porque si los hombres no hacen lo que hacen de forma absolutamente libre no son ellos los que actúan: no hay acción, sólo comportamiento mecánico (el movimiento de cuerpos en el espacio que concebían los materialistas como La Mettrie) y, en consecuencia, no hay elogios ni culpa, no hay

deberes, no hay derechos ni moral. Por otro lado, las reglas son necesarias: el verdadero camino en la vida, la única respuesta verdadera a cualquier problema que surja, porque sólo existe una respuesta verdadera a cada problema y muchas falsas, y debemos hacer lo que sea verdadero (es decir, correcto), pues eso significa el deber (es decir, la moral). El antiguo conflicto se resuelve con la creación de una raza de hombres que elijan de forma completamente libre sólo aquello que es absolutamente correcto. Si existieran los santos, lo erróneo ni siquiera los tentaría, no existirían los conflictos, no habría agonía ni decisión, pero, como somos humanos, debemos enfrentarnos a las alternativas y tenemos derecho a ser elogiados por nuestra virtud; es decir, por elegir lo correcto y hacerlo libremente; en otras palabras, sin que otros seres humanos o fuerzas naturales irresistibles nos obliguen. Debemos tener tanto libertad como las cadenas del deber: no las cadenas que otros nos impongan (como las que los poetas del pasado cubrieron de flores, ocultando así su verdadera naturaleza) sino las que nosotros mismos elijamos libremente, las que impongamos libremente sobre nosotros, y no impuestas por otros desde el exterior. Entonces seremos libres y prisioneros a la vez, mantendremos intacta la espontaneidad y plenitud de la naturaleza humana, pero en vez de sacrificarla frente al altar de una divinidad celosa que exige obediencia del exterior, nosotros mismos, de forma racional y libre, moldearemos nuestra naturaleza a imagen de los fines que consideramos los únicos adecuados para el hombre. Es como si un hombre *deseara* ir a prisión porque sabe que saca lo mejor de él, estaría prisionero y sería libre a la vez: ésta es la solución.

Rousseau enuncia esta doctrina y la da por sentado en los escritos de la última década de su vida; escribe con la calidad de un monomaniaco sumamente consistente, poseído por lo que él cree un hallazgo único: la llave que abre la puerta que muchos otros antes de él intentaron abrir en vano, ya sea por la fuerza o valiéndose de la astucia, mientras que otros sólo pasaron de largo. Rousseau pertenece a un tipo especial de fanáticos inspirados que han impuesto a su naturaleza desordenada, imaginativa y violentamente impresionable la camisa de fuerza de un aparato lógico, a partir del cual pretenden formular argumentos que son engañosamente claros, sistemáticos y racionales; es un loco con un sistema que prendió fuego a muchos intelectos más calmados y sobrios, al revestir sus sentimientos más violentos e incendiarios de argumentos deductivos lúcidos, derivando sus conclusiones más sorprendentes y visionarias a través de métodos racionales en apariencia, de verdades aceptadas por todos.

¿Cómo hacer que esta raza de hombres «libres» exista? Nada menos que con causas materiales y no con recompensas y castigos oscilantes que canalicen los buenos y los malos impulsos, como Helvétius quería, pues esto haría que los hombres dejaran de ser libres, estarían determinados por causas psicológicas y no meramente físicas. La premisa principal de todo la construcción de Rousseau es que todos los hombres poseen en su interior la capacidad para descubrir la verdad objetiva sobre la forma que deben tomar sus acciones morales y políticas, que todo lo que se necesita para liberar esta capacidad es retirar cualquier obstáculo que la sociedad y sus líderes hayan creado por vicio o por ceguera, que una vez que los obstáculos hayan sido eliminados, los hombres buscarán el

bien inevitablemente, que lo que es bueno para un hombre no puede entrar en conflicto con lo que es bueno para otro, que sólo es bueno lo que los hombres buscan y es bueno porque lo buscan, porque responde a sus necesidades y los hace felices porque satisface un anhelo que la naturaleza sembró en ellos, y que, como aquello que buscan las naturalezas libres, que han dejado de estar cegadas o corrompidas, no puede conducir a ningún conflicto, el bien común debe ser idéntico al bien individual de los hombres individuales, siempre y cuando sean racionales (es decir, tengan un entendimiento moral claro) y libres; por último, que cuando los hombres discuten libremente sobre lo que deben hacer (es decir, de forma racional), ya que sus fines coinciden, sus voluntades son como una voluntad, como una orquesta que toca al unísono.

En ocasiones Rousseau escribe como si todas estas voluntades no sólo funcionaran como una, sino que fueran literalmente una sola voluntad, deseada por un solo ser (la sociedad como un todo social, el organismo, la gran sociedad, la unidad suprapersonal que todo lo absorbe de la humanidad: el Leviatán), ya no por un poder tiránico que proviene del exterior sino por la confluencia armoniosa de voluntades liberadas, que arden en una sola llama humana.

Todo se deriva de esta premisa, misma que realmente intenta probar, a través de deducciones lógicas. Rousseau no persigue la luz de la observación empírica, ni de la revelación, ni del dogma o la infalibilidad de los sacerdotes y los profetas, sino la de un entendimiento metafísico de la naturaleza humana, que en principio no difiere de los planteamientos *a priori* de los pensadores metafísicos previos, desde Platón hasta Leibniz. La causa de su éxito reside en el hecho de que, en su época, su análisis de la naturaleza humana, de sus capacidades y metas —en especial la libertad de la disciplina autoimpuesta, la sumisión a una organización libremente adoptada (un equipo, una asamblea, incluso un ejército y sobre todo una Iglesia o secta)—, tocaba una cuerda sensible en los hombres, quienes sentían que Rousseau estaba describiendo algo que ellos mismos habían experimentado y lo describía con mayor profundidad que otros teóricos (tanto empiristas como metafísicos) a los que sus contemporáneos habían leído o de los que habían escuchado.

Aun así, los supuestos de esta idea son más que dudosos, aunque se necesitaron todas las vicisitudes de los siglos XIX y XX para ponerlos en jaque y exponerlos de forma definitiva. La proposición de que debe existir una verdad «objetiva» sobre el comportamiento que sea aceptada y alcanzable de forma generalizada —así como hay leyes generalmente aceptadas sobre el mundo exterior o la geometría—, presupone que la ética y la política son ciencias descriptivas, algo que está lejos de ser autoevidente. Rousseau mismo, sin importar si era consciente de ello, contribuyó en gran medida a desequilibrar esta idea. Su supuesto de que los hombres poseen, en cierta forma, dos naturalezas (la dicotomía entre naturaleza superior e inferior de la que tantas religiones y filosofías han hablado) y que cuando se suprime la inferior, la superior se vuelve «libre» de cumplir su misión sagrada, no es más que un mito sobre la humanidad —si se toma literalmente— que puede haber jugado un papel importante, al igual que muchos otros mitos reveladores (como los de los poetas, los marxistas y los psicoanalistas), en la

revelación de verdades enunciadas de manera menos elocuente y por medios más pedestres; no obstante, la existencia literal en el hombre de una entidad llamada voluntad pura que trabaja en consonancia con un conjunto de reglas establecidas para ella por la naturaleza, a la vez que ordena y somete pasiones, emociones, tendencias y otros instintos «inferiores» que forman parte de nuestra naturaleza «animal» (es decir, elementos semimecánicos, incapaces de propósito o libertad, que sirven a fuerzas materiales), sigue siendo un mito. Igualmente optimista e infundado es el supuesto de que una buena intención no puede entrar en conflicto con otra porque ambas forman parte de la armonía natural; de tal forma que un conflicto entre ellas nunca podrá ser «real», sino que sería producto de una comprensión equívoca de su naturaleza: una ignorancia subjetiva de nuestra parte y no una incompatibilidad irreconciliable de la suya; y que por lo tanto toda tragedia —cualquier conflicto entre valores en apariencia irreconciliables, entre amor y honor, lealtades públicas y privadas, libertad e igualdad, genio individual y sociedad—, al final, no puede ser grave o definitiva y, con un análisis definitivo, se puede solucionar en un esquema racional capaz de disipar todos los conflictos aparentes, que satisfaga cualquier demanda genuina y mantenga la completitud de todos los valores, en una coexistencia pacífica y, quizá, en una armonía trascendente; pues al final todos los conflictos son una ilusión. O ¿acaso no sabemos, con fundamentos *a priori*, que la realidad es un todo coherente y armonioso?

Pero ¿en verdad conocemos esto *a priori*? o, ¿de cualquier otra modo? ¿Es realmente cierto que el origen de cualquier tragedia está en el simple error y la falibilidad, que todas las preguntas tienen respuesta, que todos los males son, en principio, curables, que al final todo *debe* salir bien, como si fuera un inmenso rompecabezas en donde todas las piezas deben embonar, pues fueron creadas con ese fin, de tal forma que los males y las miserias del mundo no sean más que una etapa transitoria, pesadillas que se esfumarán antes del verdadero amanecer? Por supuesto que siempre han existido los metafísicos que lo sabían, que no han dudado en calificar sistemáticamente de engañosa a la evidencia empírica «dura» y, en consecuencia, han reducido las tragedias y catástrofes, tanto individuales como colectivas, a un simple resultado de debilidades, equivocaciones, errores de cálculo y de aplicación que podían evitarse (o no), y de paso, en el proceso de contrastarlas con la victoriosa perfección de la realidad verdadera, les restaron importancia y eliminaron la dignidad de la experiencia y los ideales humanos. Sin embargo, la teoría de Rousseau presupone más que esto, presupone una ontología teleológica en su forma menos aceptable: el descubrimiento de propósitos en la naturaleza, cuyos ecos oímos en nuestro seno, a partir de la contemplación de su divinidad, tanto en movimiento como en descanso. Aunque no hubiera hecho nada más, Hume ya había demostrado de forma concluyente, dos décadas antes de que Rousseau se lanzara al mar de su turbulenta imaginación, que este antropomorfismo es insostenible, que aquello que entendemos por propósitos (fines, valores que luchamos por lograr) sólo es comprensible a partir de personas específicas que buscan esto o aquello, y que sólo entendemos el significado que otorgamos a las palabras *propósito* o *valor* cuando lo comparamos con algo que no los tiene, es decir, con el mundo de objetos naturales

(ramas, piedras o incluso árboles y animales, aunque de estos últimos no estemos tan seguros). Por lo tanto dotar a toda la naturaleza de una jerarquía de propósitos es una suposición gratuita y oscura que, sin importar el significado que pudo tener para los griegos o cuán profundamente implícita esté en la interpretación religiosa o metafísica de las apariencias, no se obtiene directamente de nuestra visión normal de las cosas o del uso normal del lenguaje. Es aún menos sencillo asumir con tranquilidad que las sociedades tienen voluntades y propósitos en un sentido no metafórico, como si las sociedades fueran personas genuinas capaces de nacer, crecer y morir, cuyos propósitos «trascienden» a los de los individuos que las componen; entidades que existen en un reino no empírico, que son inmortales y moldean a los hombres y mujeres empíricos que las componen, como un patrón que ha obtenido vida y sustancia propias, un ser metafísico, una fuerza trascendente que afecta a los seres humanos, se compone de ellos y se encarna en ellos en una forma inefable; un misterio ajeno a la ciencia y al sentido común por igual. Es cierto que Rousseau no afirmó todo esto, aunque muchos pensadores del siglo XIX lo interpretaron así, pero habló de forma tal que hizo que esas interpretaciones fueran completamente factibles.

Rousseau nunca se retractó de la vasta construcción del *Contrato social*, en cuyas entrañas reside, por supuesto, la famosa voluntad general. ¿Qué *es* la voluntad general? «En tanto que muchos hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad» y perciben «el bien común» gracias al «buen sentido».[23] «La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general»;[24] «el cuerpo político es también un ser moral dotado de voluntad».[25] Tiene autoridad absoluta, es decir aquello que «penetra hasta el interior del hombre y no se ejerce menos sobre la voluntad que sobre las acciones».[26] ¿Con qué derecho? Porque un Estado gobernado por la voluntad común es «una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes».[27] Con razón, Mill opondrá a esto que cuando se obedece a la mayoría (sin importar cuán necesario sea) no se obedece a uno mismo: que la palabra *todos* tomada de forma colectiva no puede sustituirse por *todos* en su sentido distributivo. Poco importaría esto a Rousseau: yo me obedezco porque mi voluntad coincide con la voluntad general, y hacer lo que yo habría deseado, incluso si ningún decreto se hubiera pasado por la asamblea, *es* estar libre de coacción, ser libre. La coincidencia lo es todo, pero aún prima la libertad. Para ser verdaderamente libre debo también tener la libertad de abandonar la asamblea, renunciar al contrato social y lanzarme solo por el mundo, Rousseau concede este derecho: siempre y cuando haya cumplido ciertas obligaciones adquiridas como miembro de la sociedad, puedo abandonar mi sociedad. No obstante, según este mismo razonamiento, la sociedad (el Estado que encarna a la voluntad general) también debe ser absolutamente libre. Nada debe restringirlo, su soberanía debe ser absoluta. El *soi commun* no puede tener menos libertad que sus constituyentes. En consecuencia la soberanía es una e indivisible: no hay nada en la tierra que pueda resistirse con justicia al soberano cuando ejerce su verdadera voluntad; su autoridad proviene de su identificación

con la voluntad de sus miembros, y sus derechos provienen de «la ley de la naturaleza —esa ley santa, imprescriptible, que habla al corazón del hombre así como a su razón—»,[28] que son uno solo. Ésta es la única autoridad definitiva existente —el hombre es un receptáculo sagrado de las órdenes de la naturaleza—, resistirse a la unión de los hombres que encarnan de forma colectiva la voluntad de la naturaleza es pecar contra lo más sagrado en el universo.

Es inútil preguntarse —como hicieron muchos de sus posteriores críticos— si la voluntad general es general porque desea de forma general (es decir, toma la forma de proposiciones generales que no admiten excepciones individuales y que se pueden aplicar a todas las personas en cualquier situación) o porque la desea una entidad «general» (la comunidad, los hombres en general). Sin duda, Rousseau consideraría esto meras sutilezas: la voluntad es general porque es el deseo de lo correcto en hombres que actúan como un todo para asegurar su bienestar, pues todos los objetos del verdadero deseo del yo verdadero coinciden, y las resoluciones vinculan a todos porque todo el proceso del deseo colectivo se ha acordado libremente, pues sólo aquello que las personas imponen libremente sobre sí mismas es vinculante. La voluntad es general porque sus objetos son vinculantes de forma general y provienen de hombres que actúan juntos, sin que haya diferencias entre ellos como agentes racionales que desean, más allá de las discrepancias espaciales y temporales. La consecuencia lógica de esto es que, si deseo sinceramente (es decir, si mi voluntad es un acto de mi yo real en su estado correcto, y libre de toda influencia negativa), puedo argüir que, ya que *estoy* seguro de que deseo de esta forma (y toda la teoría de Rousseau se cae si no puedo asegurarlo —o si nadie más puede—, pues de lo contrario, ¿cómo podría alguien encontrar la verdadera diferencia entre bueno y malo?), puedo estar seguro de que todos los que deseen de este modo llegarán a las mismas conclusiones y que, si no lo hacen, es porque no están deseando bien: por lo tanto, puedo imponer a otros tranquilamente lo que me parece correcto, casi sin necesidad de consultarlos,[29] pues si fueran seres racionales ellos mismos habrían llegado a la misma conclusión y no se les impondría nada que no se impongan libremente ya, o se sentirán coaccionados, es decir que la decisión que tomé por ellos no coincide con aquello que desean con vehemencia, pero eso sólo sería una clara muestra de que no están pensando de forma racional y, por lo tanto, puedo sentirme tranquilo al ignorar su resistencia. Cuando los obligo a someterse a la decisión racional que tomé por ellos y por mí, no hago más que obligarlos a ser racionales —es decir, a hacer lo que habrían hecho solos si fueran racionales—: a ser libres. Así es como Rousseau llega a la famosa paradoja de los dos tipos de compulsión: la irracional, que proviene de los caprichos de los tiranos, ya sean individuos, oligarquías o incluso asambleas, y la que no es compulsión porque proviene del juicio racional y es aquello que todos los hombres verdaderamente libres harían de forma espontánea y a la que es irracional, incluso perverso, resistirse; pues, finalmente, lo que llamamos nuestro yo no es nuestro yo verdadero, tan sólo es su reflejo.

Kant, Fichte, Novalis y todos los filósofos y poetas románticos alemanes eran herederos políticos de Rousseau cuando desarrollaron esta gran tesis religiosa. Éste es el

centro de la doctrina que otorga poder ilimitado a cualquier hombre u organismo que crea poseer la norma correcta para gobernar a los hombres. Siempre y cuando desee correctamente, la autoridad es absoluta: esto es válido tanto para las instituciones como para los individuos. El Estado o la Iglesia pueden coaccionar, encarcelar y castigar con impunidad pues actúan en nombre de la naturaleza racional o «real» de los hombres, como un tutor o un maestro; no con la finalidad de imponer su voluntad sobre un niño o un tonto, sino para hacer que hagan lo que ellos mismos harían si supieran lo que su voz interior (que no puede oír porque son demasiado inmaduros o están demasiado trastornados) les diría que hicieran. Un comentarista resume de manera sucinta la opinión de un jacobino posterior: «Nadie es libre cuando hace el mal. Impedírselo es hacerlo libre».[30] Éste es tal cual el Rousseau del *Contrato social*, y el destino de la palabra *liberación* ha vuelto su significado más siniestro desde sus días. Precisamente esta certeza interior de lo correcto justifica el gobierno despótico de Calvino en Ginebra y el de todos los dictadores, en cualquier lugar y en cualquier momento, inspirados por la convicción en su propia superioridad moral y en su acceso único a la voz de Dios o de la naturaleza, quienes gobernaban, castigaban y destruían con algo más en mente que el simple bienestar de sus sujetos (pues eso los mantendría como esclavos); en busca del bien que sus sujetos desearían, si al menos en verdad se entendieran a sí mismos, y que, por lo tanto, (es un paso muy pequeño) ya desean en cierto modo —si bien no abiertamente, quizá, sino en el interior de su yo verdadero, enterrado por el peso de sus desafortunadas naturalezas empíricas—; de forma callada, en potencia.

Es un paso pequeño, pero uno en verdad fatal. Hay una gran diferencia entre lo que en verdad deseo y lo que alguien más cree que debo desear; entre lo que realmente deseo y aquello que, ya que debería desearlo, dicen que deseo ya en un sentido más profundo, aunque quizá yo no lo sepa. En algún momento me veré obligado a protestar, como las minorías y mayorías oprimidas han hecho siempre y siempre harán; a afirmar que ser libre es tener la capacidad de satisfacer los deseos propios y no aquellos deseos «potenciales» o «ideales» que surgen de nuestras naturalezas «ideales» ocultas y que casualmente coinciden con los de nuestros amos, pero que nosotros, esté bien o mal, no sentimos y los que, de hecho, a veces rechazamos con vehemencia o contra los que nos sublevamos.

En teoría, basta con que en cualquier sociedad exista al menos un individuo que encarne esta voluntad. En efecto Rousseau no afirma que la voluntad general se personifique en el único hombre «libre» en una asamblea de personas moralmente ignorantes, aunque su noción de legislatura se acerca mucho a ello: el gran Licurgo y el gran Solón tenían una relación de este tipo con sus pueblos. Hasta cierto punto Rousseau tenía inclinaciones demócratas y estaba predispuesto a buscar el gobierno de la mayoría, aunque sólo fuera porque entre las personas que le desagradaban no sólo estaban los blancos de los ataques de la Ilustración (los reyes, los gobiernos y las Iglesias del siglo XVIII) sino los ilustrados mismos (los pensadores y científicos famosos de los salones parisinos que desconfiaban abiertamente de la voz del pueblo, porque suponían con razón que se alzaba con igual frecuencia con fines reaccionarios que progresivos).

Rousseau, con su fe en los ideales sociales de la gente común y en su actitud incólume hacia la vida, y con la empatía que sentía hacia ellos, prefería pensar que era más fácil encontrar la voluntad general —fundada sobre la percepción de los verdaderos propósitos de la naturaleza y del hombre— en las deliberaciones de los ancianos del pueblo sentados a la sombra de algún roble ancestral o, cuando menos, en asambleas pequeñas de personas unidas por lazos sentimentales y de respeto mutuo, que en asambleas vastas y heterogéneas o en el seno de soberanos y administradores individuales. Por lo tanto no había inconsistencia alguna ni se traicionaban las ideas de su maestro, cuando algunos de sus seguidores, como Robespierre y Saint-Just, afirmaron que la voluntad general se encarnaba en sus personas contra los consejos falsos de la multitud; pues, aunque la voluntad general nunca puede *equivocarse*, sí se la puede despistar y, en ocasiones, cuando los hombres se obsesionan con intereses personales o sesgados, la simple reunión de la asamblea gobernante no logra generar la unidad de la voluntad general, igual que los cuáqueros no siempre generaban lo que la «Reunión siente». Rousseau dice que las diferencias suelen cancelarse mutuamente, dejando intacto el terreno común, pero esto no es más que un mal sustituto para la unidad positiva de los atenienses y los espartanos en momentos de crisis, que tanto le gustaba citar.

Los verdaderos herederos de Rousseau son todos los jacobinos y cualquier otra teoría totalitaria que permita que individuos o grupos independientes impongan su voluntad sobre otros, les guste o no, y no lo hagan en nombre de un contrato en el que los otros jugaron una parte consciente, ni por razones utilitarias o en nombre de principios abstractos totalmente independientes de las voluntades humanas, sino en nombre del yo verdadero de los otros, a los que aseguran liberar («obligar a ser libre»)[31] mediante la coacción. Puede haber razones válidas para la coacción y, en circunstancias excepcionales, incluso para el terrorismo (aunque es difícil imaginar que alguna vez se hayan dado estas circunstancias), sin embargo, parece un abuso atroz de las palabras afirmar que aquellos contra los que se dirige el terror son quienes en realidad desean el uso de la fuerza y el terror. El hecho de que el origen de este acto de voluntad se conciba en un lugar distinto de su yo empírico (lo único de lo que estas desafortunadas personas tienen conciencia) y se coloque en un yo interior «real», que obviamente ignoran pero que de cualquier forma vive una vida «real» y oculta en su interior, sólo vuelve innecesario poner atención a los verdaderos deseos de aquellos que no pueden ver la verdad por el peso de sus errores y que, por lo tanto, son incapaces de hablar o pensar de forma razonable; y descarga la conciencia del opresor que se ha embarcado en la tarea sagrada de liberar la personalidad interior y real de su víctima de las garras de su atroz y empírico tegumento exterior.[32]

Sin duda todos los inquisidores honestos que hayan castigado y destruido en nombre de estos principios creían una parte de lo anterior, y su falta total de reparos mientras colgaban y quemaban a hombres y mujeres (en apariencia inocentes) en nombre del alma inmortal —pero inarticulada— de las mismas víctimas ha sorprendido a las generaciones posteriores. No obstante, mientras se invocara algo tan oscuro como el alma (que no forma parte del mundo natural), acompañada del resto de la terminología de la teología

trascendental, la pregunta sobre la crueldad o injusticia de las acciones quedaba descartada por irrelevante, puesto que las razones (la justificación) eran sobrenaturales, un misterio divino que la razón humana tenía negado; pero la doctrina se volvió mucho más fantástica cuando se afirmó que el hombre debía concebirse como un ser natural, cuyo bien no se debía definir en términos sobrenaturales sino que debía realizarse en la tierra, como lo prescribe el Gran Libro de la Naturaleza, que todos podemos leer. Una postura que permitía que algunos hombres mataran y torturaran a otros, no porque esto fuera objetivamente correcto o útil sino porque se supone que los torturados y asesinados mismos lo exigían, porque, aun cuando no lo supieran, sus naturalezas lo exigían, parece añadir una burla especialmente repugnante a los últimos tormentos de las víctimas de este proceso «liberador».

Desde Robespierre y Babeuf hasta Marx y Sorel, Lenin, Mussolini, Hitler y sus sucesores, esta grotesca y estremecedora paradoja, según la cual privar a un hombre de su libertad es otorgarle una libertad mayor y más noble, ha jugado un papel fundamental en las grandes revoluciones de nuestros tiempos. Sin duda, el autor del *Contrato social* puede reclamar todo el crédito por su forma moderna. Esta monstruosa farsa política lleva todas las marcas de su origen: un rígido esquema lógico impuesto a la fuerza sobre una versión trastornada de la noción de libertad moral; la proclamación de un reino de la libertad tan absoluto y universal que mantiene a todos, en todo el mundo, encadenados, y la afirmación de que esta rigurosa opresión es lo que todos los hombres desearían si en verdad supieran cómo alcanzar la libertad que tanto desean. Las versiones posteriores de la verdadera naturaleza del buen hombre común (las de De Maistre, Nietzsche, el gran inquisidor de Dostoievski, la de Mussolini y Hitler, y de muchos líderes comunistas) sólo son variantes oscuramente cáusticas sobre este tema; variantes que quizá no habrían sorprendido o consternado tanto como deberían al mismo Rousseau, si al menos hubiera sabido realmente lo que estaba diciendo en verdad.[33]

El hombre debe ser libre, no se debe interferir con él, debe actuar por su propia voluntad, perseguir fines que sean suyos y sólo suyos por motivos propios, de la forma que él considere mejor, de lo contrario podrá ser feliz como un esclavo, pero no será un ser moral, no poseerá un espíritu inmortal: no será un hombre. El hombre debe conducir su vida según las reglas establecidas eternamente en la mente de Dios y en el seno de la naturaleza. Todas las sociedades siempre han sentido, de muchas formas imperfectas, que estas reglas son la verdadera ley moral y política, llamada por algunos ley divina y por otros ley natural, concebida como la ley de la razón por los estoicos y como la ley de las naciones, los fundamentos de las creencias generales de la humanidad, por los juristas romanos; aceptada como fundamento de la ley y la moral igualmente por santo Tomás que por Grotius; y, en verdad de forma mucho más difundida, por los cristianos, los judíos, los musulmanes e incluso por los paganos ilustrados; un conjunto de reglas generales que según los racionalistas sólo podían descubrir aquellos que concebían todo a partir de ideas racionales claras que se relacionan entre sí por un razonamiento deductivo claro; mientras que otros, como Vico o Herder, aseguraban no haberlo descubierto mediante el análisis racional cartesiano sino por un acto de comprensión intuitiva —lo

que hacía que la imaginación fuera casi más necesaria que la razón—, enterrado en las tradiciones, los mitos y las lenguas de los pueblos, en su poesía y sus mitos, en sus artes y sus religiones, y en las múltiples formas en que los hombres intentaban expresar sus actitudes, sentimientos e ideas, y nacía de la interacción del espíritu humano con su entorno natural. No obstante, sin importar cuál fuera el camino, las verdaderas respuestas a los grandes problemas estaban en estas grandiosas leyes, se las podía descubrir en las creencias y filosofías de los pueblos, pero de manera más clara y mejor en la naturaleza y en su espejo, el corazón del hombre.

Rousseau añadió a lo anterior tres nociones que jugarían un papel cada vez más importante en el pensamiento subsecuente: *1)* la libertad es un valor absoluto y no debe restringirse pues no existe la moral sin ella; *2)* la moralidad no se descubre en las actividades *de facto* de los hombres de acuerdo con un patrón u otro (un supuesto común en filósofos que eran radicalmente opuestos en cualquier otro asunto como, digamos, Platón y Helvétius), sino en actos de voluntad conscientes con los que los hombres se dedican a una meta específica, independientemente de los impulsos de su naturaleza física y, de ser necesario, en su contra: de la fuerza gravitacional de sus pasiones, sus apetitos y todo lo que hace que los hombres sean meros objetos en la naturaleza en busca de su propia preservación, mandados por las leyes naturales, tan incapaces como plantas o piedras; y, por último, *3)* la unicidad de la norma correcta, que se puede distinguir por simple disposición, pues el hombre puede descubrirla sólo cuando se encuentra en un estado mental específico en donde se le revela la verdad, que para Rousseau consiste en un *état d'âme* particular, una sensibilidad particular a los patrones del universo (Rousseau encontró en la concentración en el seno de la naturaleza lo que Vico había encontrado en la contemplación de la historia y Montesquieu en la del entorno social). Cuando un individuo sigue estas verdades, obtenidas en un estado casi místico, no puede entrar en conflicto con otros individuos que sigan reglas similares, pues la obediencia de estas reglas es una autoadaptación automática a la meta del universo, cuyo desarrollo es armonioso, y está libre de choques.

Por supuesto, Kant —él mismo lo admite— fue el filósofo en el que estas ideas dejaron una huella más profunda. En él estos elementos se unen con dos principios más: *a)* todo lo que es verdadero debe serlo de manera universal y tomar una forma general; *b)* el hombre posee algo que él llama naturaleza racional, de tal forma que las reglas morales verdaderas se pueden descubrir en virtud de esta racionalidad en cuanto tal, aunque Kant nunca especifica la forma precisa de lograrlo. Es imposible discutir aquí la naturaleza de la filosofía kantiana en su totalidad o de su epistemología, baste con decir que creía que las leyes naturales, como se revelan en las ciencias naturales, se componen de proposiciones generales que registran las uniformidades que, de cierta forma enigmática, el ser no empírico del hombre impone sobre lo «dado» de una experiencia, y sin las que no tendría conciencia alguna del mundo material; sin embargo, las verdades éticas son cierto tipo de mandatos que su naturaleza no empírica dicta como una expresión de su propia razón interna: normas morales cuya esencia reside en que son mandatos, es decir que no son aserciones de hecho, por generales que sean, que para los

filósofos racionalistas y empiristas que lo precedieron eran la única forma adecuada de todo conocimiento verdadero. Para Kant son órdenes, máximas, que los pensadores previos atribuían a la deidad y que para Kant, de forma un tanto oscura, provienen de lo que llama la naturaleza racional del hombre: un ideal de perfecta armonía que afecta a la conciencia moral en forma de un conjunto de reglas morales acompañadas de una actitud única (que difiere de un mero sentimiento emocional), que él llama «respeto» o «sobrecogimiento» ante la ley moral.

Lo que tiene interés y relevancia aquí es que una conducta sólo es moral si procede de un acto de voluntad libre, con el que un hombre obedece un mandato que él entiende como de tipo ético, es decir, absoluto. Hacer algo simplemente porque uno lo desea, porque lo encuentra agradable o considera que le traerá placer o felicidad, no es más que el simple descubrimiento empírico de que ciertos medios conducen a ciertos fines o de que ciertos medios en verdad tienen el poder de atraernos: lo primero es una pieza de simple conocimiento empírico; lo segundo, una pieza de conocimiento específicamente psicológico, y no por eso menos empírico, sobre nuestra condición. Para Kant la conducta moral, fundada en la realización de principios morales que toman la forma de mandatos, es muy diferente: es la dirección de la voluntad propia hacia la materialización de una regla única (un mandato) que sólo puede lograr un ser racional consciente de su libertad del mundo causal, completamente determinado, del tiempo y el espacio. Así, el antiguo dualismo metafísico de la naturaleza racional y la «animal» refuerza las vagas distinciones de Rousseau. Ya no se concibe el yo como algo idéntico a un cuerpo espaciotemporal sujeto a las leyes naturales —o como algo que reside en él—, sino como una entidad única ajena al tiempo y al espacio, que genera, en una forma no empírica, actos de voluntad libres de las restricciones del mundo material, actos que sólo son éticos si se corresponden con máximas que, una vez más, él mismo genera en una forma misteriosa, en consonancia con su racionalidad interna, y que, gracias a esta naturaleza única, despiertan el sobrecogimiento particular que sólo los pronunciamientos de la razón conllevan.

La ley moral de Kant —el famoso imperativo categórico— es la posesión especial de todo ser que sea humano y, por lo tanto, en el extraño sentido que Kant da a esta palabra, racional; no es un objeto en el mundo material sino un sujeto. Un sujeto es una entidad autónoma, algo que percibe de forma racional y que decide libremente obedecer o desobedecer la voz de su razón (no empírica), que le pide hacer esto o aquello. El primer signo de la razón, en cualquier sentido, es que sus pronunciamientos son *generales*. En el universo material toman la forma de leyes generales como las de la ciencia newtoniana, que no admiten excepciones. En la misteriosa esfera de la razón no empírica, las leyes morales no son menos generales; sin embargo, no son aserciones generales de hecho, sino leyes, mandamientos; no son verdades fácticas, sin importar cuán profundas o universales, sino mandatos que uno no verifica, sólo obedece o desobedece. Hasta cierto punto el elemento volitivo ya estaba presente en la mayoría de la tradición cristiana y en toda la hebrea; sin duda es el elemento que distingue a la revolución luterana contra los elementos helénicos del catolicismo, e impone la noción de

que para ser verdaderamente moral uno no sólo deber *ser* algo o entender algo —ajustarse, mediante su comprensión, a un esquema universal de las cosas, en armonía o comunión con un patrón en autodesarrollo, estático o en movimiento (como pensaban los griegos, los racionalistas y, hasta cierto punto, los tomistas)— sino emitir órdenes sobre uno mismo, imponer nuestra voluntad, actuar, moldear el mundo según sus exigencias. Esta idea ya está presente en el énfasis que Rousseau pone en la voluntad desinteresada que desea el bien general, y la doctrina de Kant la refuerza enormemente con su afinidad por la tradición pietista del protestantismo alemán, según la cual la rectitud moral y la salvación espiritual dependen de la obediencia absoluta a los mandatos inexorables de la conciencia individual, que es la voz de Dios que habla desde el interior.

No obstante, la doctrina kantiana es mucho más atrevida y clara que esto: establece por primera vez, en términos inflexibles, que el sentido del deber (el único estado en que el conocimiento de qué hacer y qué evitar es claro para los hombres) es completamente distinto de cualquier anhelo o deseo, y por ningún motivo debe confundirse con ninguno de ellos, con los muchos brotes de acción que hacen que los hombres se comporten como lo hacen, de igual forma que las fuerzas de la naturaleza hacen que las cosas y las plantas sean lo que son y cambien como cambian. Escuchar los mandatos del deber es una condición única que todos los seres morales (como, en potencia, son todos los hombres) reconocen inmediatamente como algo «más elevado» o que «trasciende» las corrientes de la vida de deseos corporales a la que se arrojan los hombres cuando no escuchan su voz interior, cuya sola presencia en los hombres los hace capaces del idealismo, del desinterés, de «elevarse» sobre sus naturalezas animales, de la bondad moral: de aquello que en su forma más pura siempre se ha reconocido como una disposición espiritual que resalta a hombres como santos, de la que Rousseau tenía indicios cuando afirmaba que la verdad moral no se revelaba a los hombres mediante el conocimiento mundano, la astucia, la erudición, la habilidad o el genio intelectual, sino en una pureza especial del corazón y la voluntad que se puede encontrar con mayor frecuencia entre los sencillos, los humildes y las personas naturales, que en aquellos a quienes se admira por su poder, riqueza o éxito. El dualismo de las dos naturalezas es sumamente explícito en Kant: todo hombre esta constituido, por así decirlo, por dos yoes; por un lado, un yo empírico, sujeto a las influencias ordinarias del mundo físico, una entidad que con razón estudian ciencias naturales como la física, la biología, la psicología y —aunque no se le llamaba así en el siglo XVIII— la sociología, un yo determinado tan rígidamente por las leyes naturales como cualquier otro objeto que exista en ella; y, por otro lado, un yo trascendente, autónomo y no empírico que de ningún modo se «comporta» sino que actúa, que es capaz de obedecer o desobedecer libremente preceptos que se dicta a sí mismo y que sigue porque desea seguirlos, porque son lo que son: fines en sí mismos, algo que debe cumplirse por valor propio y por ninguna otra razón: propósitos absolutos. Ésa es la contribución específica de Kant y la base de la doctrina romántica del hombre, que, en palabras de Herder, está entre la naturaleza y Dios, entre las bestias y los ángeles, que con una mano toca el mundo mecánico de las ciencias, y con la otra toca el reino espiritual que sólo se revela en los

momentos de una iluminación especial característica de los seres espirituales.

No hay duda de que, sin importar las extravagantes implicaciones metafísicas de esta opinión, en el proceso de plantearla, Kant llegó a algo que nadie ha querido negar del todo, incluso cuando no se acepten las implicaciones teológicas u ontológicas que extrajo de ello: a saber, que concebir algo como un deber no es igual a desearlo, sin importar con cuánta fuerza, ni a pensar que pueda conducir al placer, la felicidad, la ausencia de dolor o al fortalecimiento de un patrón natural o social cuyo valor resida en una satisfacción imposible de identificar de forma psicológica y que los hombres buscan naturalmente. Afirmar, como los empiristas y racionalistas se obligaban a hacer, que los grandes actos de abnegación, los actos de heroísmo y martirio que ocurren cuando alguien está listo para sacrificar todas sus posesiones terrenales e incluso su vida al servicio de una meta ideal, en busca de la verdad, para salvar una vida o por los muchos fines en cuyo servicio el hombre está dispuesto a perecer sin pensar nunca en las consecuencias; en fin, afirmar que todos esos estados son, como insistía Bentham, formas disfrazadas de la búsqueda de la felicidad, de la satisfacción de los apetitos naturales, compartidas por todos los hombres y «naturales» a ellos, aunque siglos de errores y oscurantismo las hayan pervertido y distorsionado a tal grado que parezcan completamente diferentes de la búsqueda habitual de la felicidad y el bienestar social, nunca resultó verosímil. No es solamente que se haya ignorado al aflato emocional, la cualidad forzosa del «sentido del deber» con sus órdenes inalterables, o que los análisis de racionalistas, como Spinoza, o los de empiristas, como Hobbes y Hume (sin importar cuán diferentes fueran sus opiniones sobre la naturaleza empírica del hombre), o los de aquellos que asimilaban la moral a la estética como Shaftesbury o Lessing, lo hayan reducido a algo muy distinto de sí mismo, sino que la contemplación meticulosa de lo que los hombres experimentan realmente cuando deciden hacer aquello que consideran su deber lleva, de manera inevitable, a la conclusión de que están en un estado muy diferente cuando ceden a sus deseos más poderosos, incluso cuando el deseo sea de mortificación o sacrificio.

Antes que los románticos, el famoso Marqués de Sade ya había afirmado que, si debemos obedecer a los mandatos de la naturaleza, las conclusiones de los ingenuos racionalistas no eran nada realistas; el deseo de producir dolor o sufrirlo no es menos natural que el deseo de provocar o experimentar placer; Rousseau y los enciclopedistas nos instaban a ser buenos, razonables y estudiosos, pero afirmar que era antinatural la inclinación a hacer lo opuesto, a buscar sensaciones violentas que podían incluir crueldad, dolor, desigualdad y una vida muy diferente de la del estadista virtuoso y el investigador científico, no era más que una interpretación dogmática del concepto de naturaleza; el hombre que deseaba poder o que encontraba satisfacción en la falta de armonía (en las emociones turbulentas y las experiencias pervertidas de cualquier tipo) no hacía más que seguir sus apetitos naturales, que, en tanto que apetitos, tienen tanto derecho a la realización como las inclinaciones más suaves y razonables de los seres idealizados de los *philosophes* (de acuerdo con la línea de pensamiento de los filósofos más «severos» Hobbes y Mandeville). Ésta era por supuesto una crítica genuina a la identificación de lo natural con lo que parece satisfactorio y con aquello por lo que parece

digno pelear para una determinada escuela de filósofos virtuosos. Kant eliminó las bases para este argumento al afirmar que el contenido del deber no tenía nada en común con el objeto del deseo, y el hecho de que el deber suela ser difícil o doloroso está completamente ausente, pues su adecuación —o falta de ella— a los deseos, gustos y aversiones de los hombres no forma parte de esta noción. El deber era aquello que los hombres se ordenaban a sí mismos hacer, no como seres que desean sino como seres que buscan la realización de la ley moral, y se determina en consonancia con la facultad especial de la razón no empírica. Un hombre puede obedecer o desobedecer esas órdenes interiores pero, ya sea que lo haga o no, mientras actúe como un ser consciente de la voz del deber, no lo hace como un simple ser que desea y está en busca de felicidad, dolor, o lo que sea que su educación o su medio ambiente le provoquen, sino como una entidad trascendente: una alma inmortal libre de este mundo de causalidad, psicológica o de otro tipo. Ya que esto representó una verdadera revelación —pues, si el bien y el mal se definen a partir de lo que gusta o disgusta a los hombres o de lo que creen que conducirá a la felicidad, lo correcto y lo incorrecto se sentirán inevitablemente como algo diferente a lo bueno y lo malo, algo con una urgencia, una autoridad y una cualidad imaginativa muy diferentes; porque el deseo de cumplir con el deber personal es un deseo genéricamente diferente, en todos los sentidos, al de lograr la felicidad personal —, la doctrina de Kant dejó una huella profunda y perdurable en la humanidad.

Más que cualquier otra persona, Kant fijó en la conciencia de su generación y de la posteridad dos nociones básicas que, ciertamente, se han percibido de manera poco clara, pero sobre las que nunca se ha puesto énfasis de forma tan inequívoca. La primera es la del desinterés: la postulación de actos específicos por su propio valor, no por su utilidad o porque la «naturaleza» nos incline hacia ellos, sino porque son lo que son y, por lo tanto, son fines en sí mismos; y, como consecuencia de lo anterior, la nobleza de una vida dedicada a alcanzar un propósito que era su propia justificación, sin importar si hace feliz o miserable a quien lo hace y sin importar lo que otros hombres, presentes o futuros, puedan pensar de él. Los conceptos de integridad, de pureza de corazón, de independencia moral, de «autonomía», del sacrificio de uno mismo ante el altar de alguna actividad cuyo valor absoluto reside en ella misma, sin esperanzas de obtener alguna recompensa y sin miedo al castigo, ya sea en este mundo o en el próximo, que dominaron el siglo XIX en gran medida provienen de la doctrina moral de Kant. La segunda es la noción de los hombres (los individuos) como fines en sí mismos porque son los únicos autores de los valores morales, pues los valores morales no se podían encontrar en la naturaleza empírica, no la calificaban como tantos otros atributos, como los colores, los sabores y las formas califican a los objetos en el espacio, sino que eran metas, ideales, y, por lo tanto, algo que los hombres veneran (o mejor dicho que lo que hay de trascendente en ellos venera). Por esta razón los hombres son sagrados. Lastimar o destruir a un hombre implica lastimar o destruir al único autor y origen de valores absolutos; aquello en cuyo nombre vale la pena hacer lo que valga la pena hacer, el fin y el propósito de toda existencia y actividad. Los propósitos y fines no existen en mundos propios, sino que son solamente lo que las voluntades humanas quieren. Los seres

humanos, concebidos como el origen de los actos de voluntad, creadores de valores, no pueden sacrificarse por nada que no sean estos propósitos sin atrofiar el carácter absoluto de estos valores absolutos, su carácter de fines en sí mismos.

La postura de Rousseau hacia la libertad individual y la soberanía absoluta de la voluntad general ya tenía este sabor, pero Kant es mucho más claro, inequívoco y carece de ese vago brillo sentimental presente en la elocuencia de Rousseau. Los hombres en cuanto tales son sagrados porque sus conciencias (sus voluntades) son lo único en el mundo que es absolutamente bueno, absolutamente valioso. La famosa doctrina kantiana de los hombres como fines en sí mismos, sus severas palabras contra el uso de los hombres como medios, fluye de la noción de que la única y absoluta razón para hacer o ser algo específico es la imagen absoluta idealizada de qué ser y qué hacer (de actos que vale la pena llevar a cabo o vidas que vale la pena vivir, sólo en ellas y por ellas mismas) que lleva cada hombre en su propia conciencia; y el único acto absolutamente malo en el mundo es su negación o disminución. Así, de esto se deriva que todos los hombres sean moralmente iguales, pues todos los hombres, por igual, son los únicos que crean, llevan consigo y cumplen estos fines absolutos concebidos interiormente y autoimpuestos. Engañar a un hombre o explotarlo es tratarlo como si fuera un objeto en la naturaleza, un medio para algo más que sus propios fines absolutos, y esto es, en efecto, la negación de la santidad de esos fines.

La igualdad de los hombres es un lugar común durante el siglo XVIII: por ejemplo, Bentham aseveró que cada hombre debía valer por uno y nadie por más de uno,[34] pero no proporcionó ninguna razón convincente que justificara este igualitarismo. Afirmaba que, en realidad, la felicidad tiene mayores posibilidades de producirse si se promueve la igualdad y no la desigualdad; pero esta hipótesis es equívoca y no es necesariamente verdadera ni verosímil: es imposible demostrar que en las sociedades desiguales, feudales y jerárquicas la infelicidad haya sido mayor que en las democracias; se sabe que en su servidumbre los esclavos no eran desdichados. Aunque los filósofos del siglo XVIII denunciaran en general los privilegios, aunque hayan hablado ampliamente sobre los derechos naturales y aseverado que los designios naturales mandaban que los hombres fueran iguales; sólo cuando Rousseau gritó enojado que los hombres pueden desear ser esclavos pero es un deseo degradante, que los hombres no deberían desear ser esclavos sin importar si lo hacen o no, y que el deseo de someterse irracionalmente a un tirano insulta la dignidad humana, sólo entonces, fue posible reconocer el nuevo tono: un tono demasiado universal para llamar la atención durante el siglo XIX, pero que Kant trató de inculcar más que cualquier otro filósofo. En gran medida, la noción de orgullo humano, de dignidad, de la inmoralidad de la esclavitud o de cualquier otra forma de explotación humana se debe a los efectos de esta doctrina más que al hecho de que no fuera rentable, eficiente o a que disminuyera la felicidad humana. Hay un momento en la argumentación de Kant en el que dice que uno no debe mentir sobre el paradero de un amigo ni siquiera a un hombre que va a asesinarlo, pues, si lo hiciera, estaría usando al asesino como un medio (haría que se comportara de una manera que sirve a los propósitos de mi amigo o a los míos, pero no a los suyos), lo privaría del derecho de determinarse libremente (en

este caso, de asesinar o no asesinar), que es su derecho pues es un ser humano con la facultad de generar sus propios fines y luchar por ellos, sin importar si son correctos o incorrectos, virtuosos o malvados. Sin duda Kant exagera, como parecerá a algunos, hasta el punto del absurdo, pero al menos su tesis es clara: la ética y la política no son ciencias o artes que enseñen a los hombres cómo obtener la felicidad. La ética no busca explicar lo que un hombre debe hacer para ser feliz sino lo que debe hacer para ser digno de la felicidad; este valor depende de la forma en que un individuo actúa —o actuaría— en una situación que implicara toma de decisiones, así como de los motivos para actuar de esa manera. Este valor, al que Kant llama «buena voluntad», es el único valor absoluto existente; los vicios, pecados y crímenes son tales sólo en la medida en que lo «contradicen», en tanto que niegan la realidad de la personalidad moral u obstruyen su libre ejercicio; es decir, niegan la realidad del individuo que obedece libremente la ley moral que resuena con toda la fuerza de un mandato bíblico, y que no lo hace ciegamente, ni con la fe separada de la razón como exigían Lutero y sus seguidores, sino porque lo pide su naturaleza «racional», que no sólo es respeto por la consistencia de su lógica, cuando describe el mundo o practica las matemáticas, sino por la consistencia y el contenido de las normas y mandatos cuyo cumplimiento es su realización como ser racional.

Kant obtuvo de Rousseau, y en especial de su *Emilio*, la noción de que las normas distan de ser fuerzas que inhiban severamente los impulsos espontáneos de los hombres, por el contrario, pueden surgir de las profundidades de la naturaleza común del hombre y estar llenas de contenido emocional. Kant comenzó comparando a la pequeña minoría —no podría ser de otra forma— de seres ilustrados, autónomos, contenidos y superiores (los filósofos), liberados por su propia moralidad, que subyugó sus impulsos caóticos y su deseo de felicidad, con el resto de la humanidad, indefensa y a la merced de sus deseos y de sus circunstancias, heterónoma, más cercana a los objetos que a los sujetos, incapaz de elevarse a esa otra esfera, más sobria y libre. Kant aseguraba que Rousseau le había enseñado que las normas antes que disminuir el impulso moral, y por lo tanto el imperativo categórico, se originan en él, que surge de manera más pura en el rebosante corazón del hombre común (Wolmar) que en los palacios y en las salas de conferencia: de ahí una renovación de la fe en la moral de la humanidad, en la democracia y en la igualdad. Ya que la personalidad humana es el origen de esas normas y por lo tanto de toda la ética y la política, de todo lo que es correcto, justo y equitativo, de toda la felicidad racional, de toda la libertad, de todo valor estético o moral, el individuo tiene, como en la interpretación cristiana, «valor absoluto».

Kant había traducido las doctrinas místicas de la santidad del alma como portadora de la llama divina, de todos los hombres como hijos de un padre celestial y hermanos en espíritu, a términos éticos o metafísicos y declaró que los hombres eran inviolables porque son los únicos que originan los fines supremos de la vida; la autoperfección del hombre es el único fin último, y quebrantar el derecho a buscarla es el pecado definitivo contra la única luz existente. El hombre es único, receptáculo sagrado de todo lo que es absolutamente bueno, correcto y verdadero; usarlo, explotarlo, engañarlo, degradarlo o

disminuir su estatus es el peor mal que podría cometer cualquiera. Ahí está todo el contenido ético de la doctrina democrática del siglo XIX: el énfasis en la preservación del derecho a desarrollar la capacidad individual propia, el desprecio de todo lo que pueda atentar contra ella, que pueda disminuir la dignidad humana; la protesta liberal contra cualquier forma de despotismo, sin importar cuán benevolente o racional pueda ser, no porque disminuya la felicidad humana sino porque es intrínsecamente degradante, una falsificación de lo que deberían ser las relaciones entre seres iguales e independientes (y que persiguen ideales), una traición al ideal cuyo cumplimiento es la razón de la existencia de la humanidad; la noción de la humanidad como algo en cuyo nombre se pueden reclamar derechos, castigar crímenes y hacer revoluciones: este conjunto de valores no está inspirado en consideraciones utilitarias ni en la sociología empírica del siglo XVIII, sino en el idealismo humanista de Kant y sus sucesores. Sin duda muchos de los que hablan de esta forma (sin importar qué crean que están diciendo) y que fueron inspirados por estos ideales suponían que los habían obtenido de alguna ciencia empírica del hombre. Condorcet y Volney (y hasta cierto punto Voltaire y Diderot antes que ellos), Saint-Simon e incluso Comte, a pesar de su supuesto reconocimiento sólo de las proposiciones establecidas científicamente como verdaderas, en cualquier esfera, natural o de la conducta, en realidad obtuvieron sus doctrinas sociales y su creencia en el progreso y en la capacidad ilimitada del hombre, sin importar que fuera de manera inconsciente, del conjunto de ideas sobre la naturaleza y los propósitos del hombre que Rousseau había despertado y que Kant organizó e imprimió en la conciencia europea de forma tan profunda que transformó radicalmente el lenguaje y el pensamiento occidental, tanto privado como público. Sería imposible entender en términos prekantianos las proclamaciones políticas, las declaraciones de intenciones en paz o en guerra, los conflictos de las ideas morales o políticas que han agitado a Europa en el último siglo y medio; menos aún entenderíamos las palabras de aquellos que han repudiado de manera vehemente el individualismo y el severo antinaturalismo y antiutilitarismo de sus doctrinas.

[1] Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, libro II, vol. 28, p. 68, línea 17, en *Goethes Werke*, Weimar, 1887-1919.

[2] Las razones específicas para que Leibniz supusiera que ninguna entidad puede percibir a otra directamente sino sólo a través de un complicado sistema de espejos no nos conciernen aquí.

[3] Leibniz vivía en una época en que la música era polifónica y cada voz o instrumento tocaba una melodía distinta o un patrón melódico propio, el cual podía captar sin necesidad de oír o conocer su relación con las voces o instrumentos con los que estaba en armonía o en contrapunto. Hegel —que escribiría en una época en que la música sinfónica estaba compuesta de sonidos que, sin importar cual fuera el efecto de su mezcla, ya no se dividían en todos instrumentales o vocales independientemente comprensibles— puede usar la metáfora de la armonía sin implicar que el intérprete debe entender los sonidos que la historia le obliga a contribuir a la sinfonía como un todo. No se debe poner demasiado énfasis en el desarrollo de esta metáfora, pero es un buen indicador del cambio en el significado de «armonía en el plan racional» que ocurrió en ese medio siglo decisivo que separa a Bach de Beethoven.

[4] De cierta forma tampoco Helvétius ni Bentham: el primero creía que los intereses chocaban genuinamente y que sólo a través de la presión social se podían integrar en una política única; sin embargo, habla continuamente como si esta presión fuera inevitable. El segundo, al igual que Hume, suponía que la «naturaleza» no garantizaba nada, pero su fe en el interés propio humano y en la razón era mucho más radical y optimista.

[5] [Los subtítulos de Berlin, en especial en este capítulo, tienen un carácter provisional y aparecen de forma errática; además, no siempre se corresponden con el texto que les sigue. Nuestros intentos por mejorarlos resultaron inútiles, pues en realidad también el texto necesita una reorganización y no sólo los subtítulos, por lo tanto nos pareció que lo mejor era dejarlos como estaban y agregar esta advertencia.]

[6] «No inventó *[découvert]* nada pero incendió todo», dijo Madame de Staël con su característica malicia. Madame de Staël, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*, ed. de Paul van Tiegman, vol. 2, Génova, 1959, pp. 280-281.

[7] «La pluma de Rousseau […] tuvo más efecto que Aristóteles, Cicerón, San Agustín, santo Tomás de Aquino o cualquier hombre que haya vivido jamás.» Herbert Paul recuerda a Acton en, *Letters of Lord Acton to Mary, Daughter of the Right Hon. W. E. Gladstone*, ed. con memorias introductorias de Herbert Paul, Londres, 1904, p. XII.

[8] {Cita Libertad = el Hombre mismo. Perder la libertad es un suicidio.}

[9] [En el texto original aparece aquí el siguiente pasaje: «Para él la libertad es la esencia de la humanidad, lo que hace a alguien una persona; si no eres libre no eres nada, sólo una posesión, un objeto material, un trozo de desechos históricos; si no tienes voluntad, si no puedes pelear por lo que te parece verdadero, correcto o noble, no eres un alma inmortal, el repositorio sagrado e inviolable de mortalidad y fe, la fuente y el criterio de todos los bienes terrenos, cuyos derechos y obligaciones, sufrimientos, agonías e ideales, cuyos actos buenos y malos importan; y si los hombres no importan, ¿entonces qué importa? Si están a la merced de fuerzas externas, ¿cómo podrían importar? Si eres un ser pasivo (un esclavo de otros hombres o de las circunstancias) no eres una persona sino una cosa. Lo que hace a un hombre, responsable, un foco de problemas y valores, no es su intelecto contemplativo sino su voluntad, su derecho indestructible de realizarse, de decir lo que opina, hacer algo, ser algo: vivir, sufrir y crear». Berlin escribe junto a esto: «se repite más abajo en la p. (133). Elegir entre una y otra. *Después*: la otra es mejor».]

[10] En Inglaterra las cosas eran un poco distintas; se mostraba mucha más cautela: el Dr. Samuel Johnson no creía en la perfectibilidad humana, en la posibilidad de soluciones radicales a los problemas sociales, en los buenos salvajes o en los déspotas ilustrados educados por científicos, con mayor fuerza que los grandes polemistas religiosos del siglo XVII; Hume se permitió un escepticismo que condujo a una especie de empirismo conservador que sólo se le perdonó porque vivía en Edimburgo y no en París, y porque su país aún era el símbolo del sentido común ilustrado y la resistencia exitosa contra el despotismo.

[11] [Éste es el párrafo que duplica el pasaje que aparece más arriba en la p. 128, n. 9.]

[12] {No estoy seguro de *esto* [se refiere a esta oración y a la siguiente].}

[13] {¿Insertar aquí apéndice sobre la voluntad real?} [Lo anterior se refiere a la sección siguiente, escrita en hojas separadas en el manuscrito original y marcada con la siguiente nota: «(¿incluir en la sección sobre Rousseau?)».]

[14] El *Libro de oración común*, orden para la oración matutina, segunda compilación (por la paz): «oh Dios […] cuyo servicio es libertad absoluta»; *cf*. Agustín, *De quatitate animae* 34. 78: «in cuius servitio placere perfecta et sola libertas est».

[15] Para mayor información sobre la postura de Rousseau en relación con el derecho de la sociedad a obligar a los hombres a ser libres, *vid*. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond *et al*., vol. 3, París, 1959-1995, p. 364 [de ahora en adelante *OC*, III, p. 364].

[16] Fiódor Mijáilovich Dostoievski, *Los demonios*, trad. de Juan López Morillas, Alianza Editorial, Madrid, 2000, parte 2, capítulo 7, sección 2, p. 501.

[17] Irivin Babbitt, *Rousseau and Romanticism*, Houghton Mifflin Company, Boston y Nueva York, 1919, en especial el capítulo 3, «Romantic Imagination»; véanse también las pp. 160-167. [En el manuscrito la nota de Berlin aparece al final de la oración.]

[18] En 1791, un jacobino en Nantes escribió: «Para elegir bien no es necesario ser rico, tampoco ser instruido, basta con tener intenciones puras, ser un buen hombre y sobre todo un buen *Patriote*». *Journal de la correspondance de Paris à Nantes*, núm. 25 (17 de junio de 1791), p. 400, citado por Alfred Lallié, «Les sociétés populaires à Nantes pendant la Révolution», *Revue de Bretagne et de Vendée*, núm. 4, 1890, p. 345, citado a su vez por Crane Brinton, «Political Ideas in the Jacobin Clubs», *Political Science Quarterly*, núm. 43, p. 253.

[19] «Estado del alma»

[20] [Aquí faltan dos fojas (aproximadamente 900 palabras) del texto original. Para tener alguna idea de lo que Berlin puedo haber dicho sobre Helvétius véase *TL*, pp. 38 y ss. Es imposible asegurar que otro material se pudo perder, pero esta conjetura ilustrada de George Crowder (comunicación personal) puede resultar útil: «En el resto del pasaje faltante, quizá Berlin relacione el énfasis que Rousseau pone en la autoridad ética de la voluntad real con sus conclusiones políticas. Existe la posibilidad de que Berlin vuelva a la identificación que Rousseau hace de la voluntad real con la voluntad general por el bien común. También es posible que Berlin describa el tipo de condiciones sociales necesarias, de acuerdo con Rousseau, para que los ciudadanos se concentren en el bien común y no en intereses personales egoístas. Estas condiciones incluyen la escala íntima de la comunidad política, evitar la desigualdad económica de gran magnitud, el rechazo de las "asociaciones parciales" y los grupos de interés (o su multiplicación para que se equilibren entre sí) y la profesión de una "religión civil" compartida». Para mayores pistas sobre lo que Berlin pudo haber escrito véase su ponencia sobre Rousseau en *TL*.]

[21] {Demasiado histórico para Rousseau, claramente esto es Burke.}

[22] {«obligar a ser libre» = la doctrina eclesiástica del hereje castigado por pecados en contra de su alma inmortal, por la Iglesia = su propia alma.}[Para «obligar a ser libre», *vid. supra*, p. 32, n. 4.]

[23] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, libro cuarto, capítulo 1, en *OC*, III, p. 431. (*Contrato social*, traducción al español de Fernando de los Ríos, Espasa Calpe, México, 2000, p. 133.) [El fraseo de Berlin cuando cita este párrafo parece indicar que usó, al menos en ocasiones, la traducción al inglés hecha por G. D. H. Cole de las obras de Rousseau: *The Social Contract; Discourses*, Londres, 1913, al menos dos reimpresiones de esta edición se han encontrado en la biblioteca de Berlin.]

[24] *Ibid*., capítulo 2, en *OC*, III, p. 440. (*Ibid*, p. 137.)

[25] *Discours sur l'économie politique*, en *OC*, III, p. 245. (*Discurso sobre la economía política*, trad. José E. Candela, Tecnos, Madrid, 2001, p. 9.)

[26] *Ibid*., p. 251. (*Ibid*., p. 18.)

[27] Rousseau, *Du contrat…, op. cit*., libro primero, capítulo 6, en *OC*, III, p. 360. (*Contrato…, op. cit*., pp. 47-48.)

[28] *Considérations sur le gouvernement de Pologne: OC*, III, p. 973 (*Proyecto de Constitución para Córcega; Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, trad. Antonio Hermosa Andújar, Tecnos, Madrid, 1988, p. 76).

[29] {¿El apéndice [*i. e.* la sección titulada «La noción de voluntad real», que aparece más arriba, en las pp. 140-147] lo mejora?}

[30] Crane Brinton, *op. cit*., «Political Ideas…», p. 257.

[31] *Vid. supra*, p. 144, n. 15.

[32] No hay duda alguna sobre el carácter teológico de la doctrina de Rousseau; es una variante de la doctrina medieval de la herejía extractiva: la Iglesia (el guardián de su yo más profundo) fuerza al hereje a expiar los errores cometidos contra su alma inmortal. El derecho de la Iglesia de curar —y en casos extremos de extirpar— el miembro ofensor proviene de su identificación con la mejor naturaleza del pecador. En este sentido nadie es menos liberal ni se opone con mayor violencia a los pensadores que creían genuinamente en la tolerancia, como Voltaire y Condorcet, que Jean-Jacques. Así, tanto los románticos políticos alemanes como los reaccionarios católicos franceses encontraron en él un inesperado aliado contra la Ilustración.

[33] {Incluir: votación mayoritaria; doble alianza (Iglesia católica, religión civil); Voluntad de todos; la constitución de Córcega, etc. y conservadurismo de las formas; la *phalanstère* de Wolmar es patriarcal («la buena moral y la felicidad son más importantes que el uso de los posibles talentos, algunos de los cuales pueden ser dañinos y es mejor rechazar» (Wolmar, Nouv. Héloïse)); masas y psicología; espíritu de equipo y aflato; trueno y relampagueo de la revelación. Karl Moor [el héroe de la obra de Schiller *Los bandidos*] es el *Naturmensch*: Humanidad contra los corruptos: «Pobres de nosotros si las masas empiezan a razonar». Voltaire [quizá una paráfrasis de «todo está perdido cuando el pueblo se mete en cosas de la razón», en *Voltaire, Œuvres de Voltaire*, Lefévre, París, 1828, t. 69, p. 131]. «Cuídense del juicio de la multitud, pues en cuestiones del razonamiento y la filosofía su voz suele ser aquella de la malicia, la locura, lo inhumano, la sinrazón y el prejuicio. […] La multitud es ignorante y tonta. […] Cuídense de ella en cuestiones de la moral; es incapaz de acciones fuertes y generosas: frente a ellas muestra más sorpresa que aprobación; a sus ojos el heroísmo es casi una locura.» «Multitud» en *L'Encyclopédie* [para una versión más precisa, *vid.*, *TL*, 42]. Los mandarines chinos y la minoría ilustrada conducen hábilmente a la masa de fanáticos y tontos.}

[34] Atribuido por J. S. Mill en *Utilitarianism*, hacia el final del capítulo 5, vol. 10, p. 257, en *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. de J. M. Robson *et al.*, Toronto-Londres, 1963-1991. La versión de Mill dice exactamente: «que todo el mundo cuente como uno, nadie como más de uno».

3
Dos conceptos de libertad: romántico y liberal

La noción de libertad

Al igual que muchos otros términos que han jugado un papel importante en la historia de la humanidad, «libertad humana» y *libertad* tienen muchos significados; sin embargo, pareciera que existe un significado nuclear, central y mínimo que comparten todos los sentidos de la palabra *libertad*, y que quiere decir «ausencia de restricciones»; de manera más específica, la falta de coacción por parte de otros seres humanos, específicos o indeterminados. Hay sentidos del uso de *libertad* en los que resulta idiomático hablar del libre movimiento de las extremidades o del libre desarrollo de la imaginación. Sin embargo cuando hablamos de libertad política, esos significados casi parecen metafóricos y cualquier intento de emplearlos sólo hace que la cuestión se torne más turbia. Cuando individuos, grupos o comunidades luchan por la libertad, se suele pensar que sus acciones son los esfuerzos de individuos particulares por destruir o neutralizar el poder de coaccionarlos, que otros individuos o grupos de personas poseen o utilizan, para actuar en contra de sus propios deseos. Así, la parte que lucha por la libertad, en oposición a quienes desean mantener algún tipo específico de autoridad —la de un rey, una Iglesia, una aristocracia hereditaria, una empresa comercial, una asamblea soberana, un dictador, disfrazada en ocasiones como una agencia impersonal («el Estado», «la ley», «la nación») aunque en realidad siempre esté compuesta de personas individuales, vivas o muertas—, se compone de personas que se oponen a alguna forma de control que ya existe o que amenaza con existir.[1] Ellos mismos pueden estar a favor de alguna otra forma específica de autoridad (digamos, la de un cuerpo democrático o una federación de unidades constituidas de diversas formas), pero no es en virtud de su apoyo a la forma de autoridad que favorecen, que se les llama defensores de la libertad. Aunque se han hecho múltiples adiciones a las palabras *libertad, libertario* y *liberal*, siempre se considerará que connotan cierto tipo de resistencia a la interferencia de alguien más (una persona o personas y no cosas o circunstancias) en situaciones más o menos específicas. Pareciera que éste es el significado básico de la palabra *libertad* como término político, y es el significado que le han dado todos sus grandes defensores —en pensamiento y acción—, sin importar si representan a individuos o a sociedades, desde Moisés y Leónidas hasta nuestros días.

La formulación clásica del ideal moderno de libertad es producto del pensamiento del siglo XVIII y culmina con la famosa Declaración de Independencia de los Estados Unidos

y con la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Primera República Francesa. Cuando hablan de derechos, estos documentos tienen en mente la invasión de ciertas áreas (aquellas que son necesarias para garantizar la vida de un hombre y proporcionarle las oportunidades adecuadas para su felicidad, o para que posean una propiedad, o para pensar y hablar como desee, o para tener trabajo o formar parte de la vida social y política de su comunidad) y buscan que la ley prohíba la invasión de estas áreas. En este sentido, la ley es un instrumento para evitar una intrusión determinada o para castigar su ocurrencia.

Por lo tanto la libertad política es un concepto negativo: exigirla implica demandar que no se prohíba a los hombres hacer lo que deseen en cierta esfera, sin importar si pueden o no hacerlo. Un inválido no tiene *prohibido* caminar bien, aunque en realidad no pueda hacerlo, ni un hombre sano tiene prohibido volar a la Luna, aunque, siendo las cosas como son, no esté en posición de hacerlo; aun así no decimos que un hombre no es *libre* de volar a la Luna ni que el inválido no sea *libre* de caminar bien. Se ha intentado hablar de esta forma: la libertad se ha llegado a igualar con el poder. Por ejemplo, se dice que la ciencia hace a los hombres libres, precisamente porque aumenta sus capacidades técnicas para superar los obstáculos que ofrece la naturaleza, y también porque, hasta cierto punto, los ayuda a desarrollar su imaginación y por lo tanto a concebir más alternativas posibles de las que su anterior ignorancia o capacidad mental (aquello que suele llamarse «ser de pocas miras») le permitían. No obstante, estas formas de utilizar la palabra *libertad*, aunque suficientemente familiares y claras, se sienten —y con justicia— hasta cierto punto metafóricas: que no sea capaz de pensar en formas de divertirme que se le ocurrirían a una persona con más imaginación no restringe mi libertad de la misma forma en que lo hace alguien que me encierra en un cuarto y evita que obtenga algún placer que deseo. Sin duda se me puede describir como «esclavo» de mis pasiones si soy incapaz de librarme de un capricho violento o de una *idée fixe* que, en la frenética búsqueda de la meta que me obsesiona, me hace olvidar a todo el mundo, pero no soy un esclavo de forma literal y nadie me consideraría un esclavo en la misma manera en que el tío Tom era esclavo de Simon Legree. Hay un punto en común en estas dos situaciones: hay algo que no hago que podría hacer o haber hecho; sin embargo el sentido de la palabra *libertad* parece relacionarse con el hecho de que el obstáculo que evita que realice algo, que evita que siga mis deseos reales o «en potencia», es la intervención directa de otro ser humano.[2]

Existe toda suerte de factores naturales (tanto físicos como psicológicos) que evitan que un hombre haga lo que desea o que desee como alguien más desea o puede desear. Sin embargo, como regla general, estos obstáculos no se consideran resultados directos de una acción política ni cuestión de principios políticos, pues la política se encarga de acuerdos deliberados entre seres humanos sensibles respecto al nivel de interferencia que se les permite ejercer en sus vidas. Así, cuando surgen obstáculos sociológicos (por ejemplo, la influencia que la educación o el entorno social ejercen sobre el desarrollo de un hombre, los que se dice que lo restringen o cuartan en cierta medida) no podemos afirmar sin lugar a dudas que la frustración que resulta de ellos provenga o no de una

privación de la libertad en su sentido relevante. Esta incertidumbre se origina en el hecho de que tenemos una convicción menor en la relación causal de los hechos sociológicos que en la de los psicológicos o fisiológicos, por no hablar de los físicos; en consecuencia no sabemos si atribuir esa frustración a causas naturales (es decir, no a actos humanos sino a lo que en derecho se llama «causas de fuerza mayor», por los cuales es imposible culpar a alguien), en cuyo caso no sería un caso de esclavitud o de opresión en el sentido político, o a un comportamiento evitable de seres humanos y, en consecuencia, un caso obvio de privación de la libertad de alguien a manos de alguien más en el sentido contra el que se espera que sus defensores luchen y eventualmente logren evitar. Hay cierta cualidad liminar en estos casos; como cuando dudamos en culpar a un individuo o a un grupo por actuar de forma despótica porque podrían haberlo evitado, o por el contrario, no culparlos ni calificar de despótico su comportamiento, porque estaban «socialmente condicionados» o porque «no podían evitarlo». Por sí solo, esto indica que la palabra *libertad* tiene un significado diferente en los dos casos, y el caso liminar funciona como una especie de puente: tiene algo en común con ambos casos, pero es desconcertante y problemático porque no pertenece del todo a ninguno.

Libertad en su sentido político no metafórico significa la ausencia de la interferencia de otros, mientras que libertad civil define el área de la que se ha excluido la interferencia de otros a través de una ley o un código de conducta, si es «natural» o «positivo» depende de cómo se haya concebido esa ley o código. Lo anterior se puede ilustrar con usos de la palabra *libertad* que parecen correctos pero que tienen una fuerza ambigua: por ejemplo, el famoso término «libertad económica». Aquellos que lo acuñaron querían decir con él que la concesión de libertades civiles y políticas (es decir, la supresión de todas las restricciones en ciertos tipos de actividad, en lo que concierne solamente a la injerencia legal) era de poca utilidad para quienes no tenían suficientes recursos económicos para hacer uso de esa libertad. Puede que no haya prohibición alguna sobre la cantidad de comida que un hombre puede comprar, pero esta «libertad» es inútil si no tiene suficientes recursos materiales, y decirle que tiene la libertad de comprar es burlarse de su indigencia. En ocasiones se afirma que esta libertad carece de sentido si la persona que la posee es demasiado pobre o débil para aprovecharla; no obstante, los promotores de la libertad política siempre han encontrado este argumento hasta cierto punto injusto: el hecho de que la ley no prohíba la compra de, digamos, cantidades ilimitadas de alimento —afirman algunos— es una libertad genuina y eliminarla implicaría un verdadero retroceso para el progreso humano; que un pobre no pueda obtener ningún beneficio de esta libertad es análogo al hecho de que un sordomudo no pueda obtener grandes ventajas de la libertad de expresión o del derecho de reunión; un derecho es un derecho y la libertad es libertad, sin importar quién pueda o no hacer uso de ella. Aun así, pareciera que quienes hablan de libertad económica señalan en realidad un defecto genuino de una organización social que hace que los bienes materiales estén disponibles en teoría a quienes en la práctica no pueden adquirirlos y señalan que esas personas son tan libres de aprovechar su libertad económica como Tántalo, rodeado de agua, es libre de beberla pues no existe ningún estatuto que se lo prohíba.

Sin embargo la cualidad paradójica de este dilema, como la de muchas discusiones en las que parece que ambas partes sostienen algo cierto aunque mutuamente excluyente, proviene de la vaguedad y la ambigüedad quizá inevitable —y no siempre indeseable— de las palabras. La simple incapacidad de usar algo que nadie nos impide usar (digamos un defecto biológico o mental por parte del usuario en potencia, o la incapacidad de alcanzar algo por razones físicas o geográficas) ciertamente no parece, en cuanto tal y en sí misma, una forma de falta de libertad o de «esclavitud». Si las quejas sobre la falta de libertad económica no fueran más que lamentos porque algunas personas en la sociedad en verdad no son lo suficientemente ricas para obtener todo lo que necesitan a pesar de que es legalmente posible, no diferirían, en principio, de las quejas por otras incapacidades, y describirlas como ausencia de libertad sería tan absurdo como afirmar que tener sólo dos ojos constituye *eo ipso* una privación de la libertad de tener tres ojos o un millón, algo que, después de todo, la ley no prohíbe. La auténtica verosimilitud de la acusación que conlleva el término «libertad económica» es que implica, sin decirlo siempre abiertamente, que la incapacidad económica de los pobres no es simplemente producto de causas naturales, o de factores psicológicos o sociales «inevitables», sino que es consecuencia de la actividad de individuos, clases o instituciones específicos, que, si bien puede no ser deliberada, al menos es evitable una vez que se le presta atención. La idea que subyace en esto es que los ricos controlan una gran cantidad de las posesiones de una sociedad y ésa es la razón por la que los pobres tienen muy pocas y por la que no pueden sacar provecho de leyes que acaban beneficiando sólo a los ricos. Lo anterior implica que los ricos pueden actuar voluntariamente (o se les puede forzar a actuar) de forma tal que dejen de privar a los pobres de los recursos que necesitan y que querrían si supieran lo que necesitan y que, según los defensores de la libertad económica, obtendrían en una sociedad que fuera más justa, es decir, que fuera administrada de forma diferente por sus organizadores, aunque no necesariamente diferente de la sociedad actual, menos justa, en cualquier aspecto físico, psicológico o natural. Lo que otorga su fuerza a la palabra *libertad* en la frase «libertad económica» no es que sea un reclamo por una posibilidad de acción faltante sino que indica que alguien privó a otra persona de algo que se le debe y en este contexto la palabra *debe* al menos significa, si se interpreta de manera absolutamente explícita, que se puede describir a las personas a las que se les ha privado de algo como seres con los que se ha interferido, a los que se ha limitado y coaccionado, de la misma forma en que el fuerte interfiere con el débil o en que el ladrón coacciona a su víctima.

Así, *libertad* suele denotar la ausencia de coacción positiva o la presencia de restricción negativa por parte de un grupo de seres humanos sobre otro; igualmente los reclamos o las exigencias de libertad suelen referirse a un tipo específico de coacción o restricción que en circunstancias particulares evita que los hombres sean, actúen u obtengan algo que en ese momento desean con la mayor fuerza, y cuya ausencia, de forma correcta o incorrecta, atribuyen al comportamiento evitable de otros. Sin duda éste es el significado clásico de la palabra *libertad*, en el que denotaba los principios o «causas» por los que los Estados, las comunidades o las Iglesias han peleado, desde los

inicios de la civilización occidental, con el fin de preservar formas determinadas de organización de cualquier interferencia externa, sin importar cuánto creyeran en la interferencia con la vida de los individuos dentro de esos todos organizados; por su parte los individuos han peleado contra la interferencia de otros individuos dentro o fuera de su grupo con el fin de mantener, recuperar o aumentar el área en la que pueden cumplir sus deseos sin que haya una oposición eficaz de los otros. Hay dos tipos de libertad: en primera instancia está la libertad en el sentido de ser libre de algo; en segunda, en el de tener la libertad para hacer algo. La libertad *para* hacer algo se revela después de un análisis como libertad de quienes obstaculizan; es decir, ser libre de los individuos que busquen interferir: la liberación de un área de toda presión externa. Lo anterior implica la existencia del elemento positivo correspondiente (aunque no lo afirma): deseos, ideales, políticas que no pueden cumplirse mientras no se cumplan las condiciones negativas para su realización (a no ser que sean realmente «libres» en su funcionamiento).

Esto queda extraordinariamente claro en la mejor de todas las defensas modernas de la libertad política: el ensayo de J. S. Mill dedicado a la libertad. El objetivo de Mill, al igual que el de todos los liberales de su época, era implantar un límite infranqueable para la interferencia estatal; así establece (no importa si de forma correcta o incorrecta) el principio de autopreservación como la única razón válida para que un ser humano obligue a otro a hacer algo que no desea, pues la coacción con cualquier otro fin pondría en peligro los principios que para él son más importantes: la no interferencia con la libre autoexpresión de los seres humanos, la protección de las vidas privadas y las relaciones personales, la oportunidad para desarrollar de la forma más completa y espontánea posible la imaginación de los hombres, sus intelectos y emociones, incluso el fomento positivo de la excentricidad individual, siempre y cuando no obstruya o limite a los otros más allá de las demarcaciones establecidas, provea la mayor variedad de experiencias y fomente la originalidad, el temperamento y el genio, permitiendo así el terreno más amplio posible para el desarrollo personal.

No obstante, la libertad —que para Mill, al igual que para todos los liberales del siglo XIX, es el ideal político primordial (tan sagrado que es preferible la muerte a su extinción total o a su disminución considerable)— es puramente negativa, más una condición necesaria para la buena vida que un ingrediente; de forma tal que sólo cuando está garantizada pueden desarrollarse y florecer las actividades que hacen que valga la pena vivir, sólo entonces pueden producirse sus mejores frutos. El precio de la libertad es la «vigilancia eterna» e implica el continuo establecimiento de murallas defensivas que no serían necesarias si no estuviera en peligro constante. Sin embargo, estas murallas no son un fin en sí mismas, la operación defensiva presupone que hay algo que defender y que ese algo no es la operación misma, sino las actividades y experiencias intrínsecamente valiosas de la humanidad: el amor, la amistad, las relaciones personales, la justicia y la diversidad en la vida pública, las artes y las ciencias; todos los elementos que componen una vida que parece un fin en sí misma a aquel que la vive; como la canción misma es el propósito del cantante, no como un medio para algo más sino como una meta final, como la satisfacción de los impulsos y los deseos básicos, como un elemento del ideal,

empírico aún pero ya no sencillo (por el contrario, sumamente refinado, complejo y algo vago), del ideal de felicidad hacia el que J. S. Mill llevó el clarísimo, aunque algo ingenuo, concepto de su padre y de Jeremy Bentham.

En cuanto a Mill padre y a Bentham, ellos estaban completamente satisfechos con sus ideas, poco sutiles y perfectamente lúcidas, sobre la libertad y las razones por las que es deseable: si los individuos carecen de ella, no pueden buscar su mayor felicidad. Adam Smith había descubierto el principio misterioso, aunque conveniente y maravilloso en su poder liberador, por el cual los intereses de todos los hombres que buscan de forma racional su absoluta felicidad deben concurrir automáticamente en una armonía universal; la Providencia estaba a favor del *laissez faire* y toda ofensa en contra de este principio cardinal era una ofensa contra el poder benefactor. Bentham, por su parte, no era un defensor fanático del *laissez faire* y había abrazado la noción original de Helvétius según la cual los castigos y las recompensas deben administrarse de forma tal que hagan que los hombres busquen su propia felicidad, lo sepan o no (no importa si lo desean conscientemente o no, pues inconscientemente Bentham no dudaba de que sólo eso podían desear los seres sensibles), mediante una especie de condicionamiento psicológico y social ingeniosamente dispuesto. Una consecuencia de esto parecía ser que quienes organizan la sociedad de esta forma debían tener más poder que aquellos para los que se organiza (en cuyo beneficio se inventó esta organización), y quizá parezca que esto coarta la libertad de los sujetos para proporcionar mayor libertad de acción a los virtuosos legisladores.

Es claro que a Bentham esto no le importaba: su único interés (o eso creía) estaba en descubrir las condiciones necesarias para incrementar la felicidad de tantas personas como fuera posible. Bentham rechazaba cualquier relación con las discusiones sobre derechos naturales, deberes morales, intuiciones éticas, ley natural, revelación, los fines verdaderos del hombre y las verdades metafísicas autoevidentes: toda la parafernalia de los teólogos, los metafísicos, los *philosophes* y los revolucionarios con sus muchas ramas de filosofías políticas y morales, incluyendo las ideas que llegaron a las tablas de obligaciones y derechos humanos y cívicos que elaboraron quienes hicieron las revoluciones estadunidense y francesa. Para el sólido e inflexible empirismo de Bentham todo esto parecían estupideces sin sentido, un abuso del lenguaje, mistificación deliberada o ruido vacío, una amalgama obsoleta de fórmulas mágicas que nunca han significado nada y que finalmente se revelaban ante los hombres sensibles como simple parloteo. Sin embargo, aprobaba todo aquello que le parecía verdadero sin importar que hubiera sido expresado con una fraseología grotesca. Así, aunque para él esta fórmula se acercaba al sinsentido, la pasión francesa (o estadunidense) por la vida, la libertad, la fraternidad, la igualdad y la búsqueda de la felicidad como derechos naturales indicaba cierto entendimiento, por imperfecto que fuera, de las condiciones únicas para asegurar la felicidad máxima.

Bentham creía que una organización racional de la sociedad podía aumentar la felicidad y que para ello era necesaria una gran cantidad de libertad individual; en primer lugar porque a nadie le gusta ser coaccionado y en segundo porque es imposible

aumentar la felicidad mientras se permita que intereses particulares luchen por sus siniestros fines en contra del bien común, es decir, del estado de mayor satisfacción del número más amplio de propósitos individuales de forma tan firme e intensa como sea posible. No obstante, para él la libertad seguía siendo un medio, como la igualdad era un medio (para Bentham la fraternidad no era más que un pedazo de sentimentalismo cristiano poco digno de mención), para obtener la mayor satisfacción del mayor número de deseos. De hecho es muy claro que su máxima «todos deben contar como uno y nadie como más que uno»[3] es simple igualdad por la igualdad misma (el principio de imparcialidad) y posee un rigor casi kantiano; pero sus razones para llegar a ella fueron, según su propia teoría, estrictamente empíricas. Puede ser que las sociedades desiguales produzcan mayor felicidad *per capita* que aquellas que son más o menos igualitarias y puede ser también que la gente prefiera vivir en la esclavitud o ser prisioneros antes que disfrutar de libertades políticas; todo lo anterior puede ser cierto, pero en realidad no lo es: la observación de la naturaleza humana (a Bentham no le gustaba, o interesaba, la historia) demostraba lo contrario. Por lo tanto al inicio de su vida Bentham no abogó con demasiado fervor por la libertad o la igualdad política, pues consideraba que un déspota astuto y benevolente (a quien se podría convencer con mayor facilidad que a una asamblea) construiría con mayor rapidez y efectividad una sociedad utilitaria, y aunque hacia el final de su vida favorecía el gobierno democrático fue tan sólo porque había perdido la esperanza en encontrar o producir a un déspota adecuado; consideraba que los intereses particulares de las minorías económicas, políticas y religiosas, reunidos eran un obstáculo mayor para la felicidad que los caprichos de las democracias, y se decidió así por el mal menor. Bentham no nos dice cómo reconciliar la igualdad con la libertad, pero sin importar cómo debía hacerse (o no hacerse) esto, para él la libertad es ser libre de algo: de los tontos y los truhanes, de los intereses sesgados y los gobiernos ambiciosos u opresivos, de los enemigos en el extranjero y de las personas en casa que son indolentes y estúpidas, interesadas y misantrópicas, puritanas e intolerantes, o simplemente cerradas y prejuiciosas.

La libertad sólo es un ideal mientras esté amenazada; al igual que la guerra y la ciencia política, debe tener como propósito último la abolición de las condiciones que la hacen necesaria; la sociedad ideal no tendría conciencia de la necesidad de libertad. La libertad sólo es una garantía contra la interferencia, y sólo se experimenta la necesidad de garantías mientras existe la idea de los peligros que buscan evitar. La lucha por la libertad es una pelea por crear una situación en la que el nombre mismo de la libertad se olvide; pero ésa es una situación ideal y pocos empiristas sensatos, los padres de la mayoría de los posteriores liberales, la consideraron totalmente alcanzable en la práctica; por el contrario, los verdaderos anarquistas (Godwin, Fourier, Stirner y Bakunin) y quizá por momentos Condorcet, la creían una posibilidad perfectamente práctica y no tan alejada, y consideraban que para lograrla tan sólo era necesario hacer algunos ajustes en los fundamentos sociales. Por esa razón se relega a estos pensadores de forma justa a la categoría de visionarios, locos y excéntricos, suelen ser brillantes y fascinantes, y en ocasiones profundamente influyentes, pero siempre están ostensiblemente desquiciados.

La idea de que existen derechos naturales, inherentes e inalienables con los que nacen los hombres gracias a sus naturalezas inmateriales, inalterables, continuas, supraempíricas y trascendentes surge cuando esta noción negativa y no del todo clara de libertad entra en un contexto metafísico, continuamente en relación con el concepto de ley natural en su sentido teleológico (según el cual toda la naturaleza conspira hacia una misma meta) o con creencias metafísicas o teológicas sobre la naturaleza del hombre y su función o propósito en el orden natural o divino. Es claro que derechos con un carácter tan sagrado que ninguna disposición humana puede sobreponérseles o alterarlos no tienen un origen humano, y ciertamente todos sus defensores, incluso cuando su creencia en una deidad reconocible parece dudosa (como en el caso de Condorcet, Paine e incluso Rousseau), concuerdan al menos en la presencia de un poder de entendimiento no empírico en el hombre, al que suelen llamar razón, capaz de percibir un sistema de relaciones entre seres sensibles (algunos incluyen animales, otros no, aunque no hay por qué ocuparnos de las incursiones más extravagantes de esta escuela), de tal forma que la realización (u omisión) de ciertas acciones constituye un error en la satisfacción de ciertas exigencias *a priori* que, en el sistema, los individuos se «deben» entre sí.

Estas afirmaciones suelen estar justificadas por la existencia de una ley natural que es «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est»,[4] de la que tenemos garantías *a priori*; por lo tanto son un reflejo —sus defensores afirmarían que son las originales— de afirmaciones creadas por leyes positivas y humanas. A veces se olvida la existencia de este sistema metafísico primordial, por lo que se piensa que los derechos naturales son entidades aisladas, atributos o relaciones hasta cierto punto «inherentes» a los agentes morales en una manera completamente única e inexplicable: «derechos humanos» imprescriptibles y eternos, lo que vuelve ciertas formas de interferencia o frustración causada por otros o de rechazo de bienes o servicios eternamente errónea, malvada, y *a priori*, aunque no se aclare a partir de qué lógica o proceso cognitivo se llegó a esas conclusiones. Aunque estos derechos sean inherentes e indestructibles, es posible «abandonarlos» o renunciar a ellos (como en la teoría hobbesiana del contrato social), pero no a todos: Locke cree que los derechos a la vida, la libertad, la seguridad y la propiedad son irrenunciables; Rousseau, por su parte, no es nada claro al respecto. No obstante, sin importar cuál sea el «estado metafísico» de estas extrañas entidades o cómo llegaron a ser «posesión» o «pertenencia» de individuos o grupos, o cómo se les «enajenó» de ellas (incluso Godwin, que no tenía ninguna objeción en contra de una ley natural completamente *a priori*, tenía problemas para entender qué eran estas entidades, «transferibles» o «inalienables») su significado en términos políticos es claro: afirmar su existencia equivalía a decir que los límites de la interferencia no habían sido establecidos por una convención *ad hoc* celebrada entre humanos sino a través de una norma o disposición que debía protegerse como un fin en sí mismo. Sin importar cómo se estableciera la naturaleza de los valores definitivos, éste era uno de ellos. Estos valores no necesitan justificarse a partir de otros, pues pertenecen al nivel más alto en la jerarquía de valores, en relación con los que todo lo demás se prueba y justifica. Sólo es posible lograr pequeñas modificaciones en este patrón mediante el consentimiento de las

personas involucradas; este grado de elasticidad se justifica porque el consentimiento también es un valor definitivo, uno que no excede a los otros en tal medida que pueda abolirlos (los derechos no dependen del consentimiento pues son «absolutos») pero que en ocasiones puede resolver pequeños conflictos y choques. Por supuesto que esta noción de santidad de los derechos está en deuda con la defensa kantiana de la dignidad humana: la naturaleza moral del hombre como origen de todo lo que es valioso, de todo aquello que lo eleva sobre la naturaleza y hace que la muerte sea preferible a rendirse, degradarse o negar lo que uno sabe verdadero. Llamar a estos atributos «*a priori*» es una forma de enfatizar su unicidad, su importancia suprema y, en el caso de los humanistas, su carácter sublime.

No importa si la libertad se concibe en los términos casi mitológicos de los creyentes verdaderos en los derechos naturales como Paine, Condorcet y al menos algunos de los padres fundadores de las repúblicas francesa y estadunidense, o si se le concibe de una forma más positivista y empírica como Hume, Bentham o Mill, o dentro de esa extraña área intermedia en la que se desarrolla el pensamiento de algunos abogados y escritores constitucionales sobre democracia, la noción de libertad sigue sin ser una meta positiva para los liberales, como sí lo son el placer, el conocimiento o la santidad que persiguen los sabios orientales y los santos occidentales; tampoco es una meta positiva en el mismo sentido que los deberes kantianos o los estados mentales y corporales aprobados por Hume. Sólo es el medio necesario para lograr que se cumplan esas metas positivas: los hábitos políticos, con leyes que evitan su colapso en casos particulares y que posibilitan el cumplimiento del propósito favorecido. La libertad es la ausencia de obstáculos, la capacidad de hacer lo que uno desee. La libertad absoluta es un estado en el que nada se oponga a los deseos personales: omnipotencia. La libertad absoluta en el sentido social y político usual, tanto en la vida privada como en la pública, implica que ningún otro ser humano obstruya los deseos personales. La libertad parcial, en el sentido de Mill, implica la ausencia de obstrucción dentro de límites establecidos precisamente o concebidos de forma más o menos vaga. *Libertad* no es una palabra que denote un fin humano sino un término que expresa la ausencia de obstáculos, en especial aquellos que son producto de acciones humanas, que evitan el cumplimiento de cualquier fin que los hombres busquen. Así, la lucha por la libertad, al igual que por la justicia, no busca una meta positiva sino las condiciones para que las metas positivas se puedan cumplir: la creación de un espacio que permanecería vacío sin fines que valga la pena perseguir por sí mismos.

Libertad positiva

Sin embargo, por ningún motivo es éste el panorama completo, ni siquiera el del concepto moderno de libertad. A lo largo de la historia de la discusión sobre libertad, que es tan vieja como el pensamiento especulativo, ha existido una tendencia por hablar de algo llamado noción *positiva* de libertad, en contraposición con la noción «negativa» de la que hablamos anteriormente. Ya hemos mencionado una de estas nociones de

«libertad positiva»: la doctrina de la adaptación de uno mismo al patrón inalterable de la realidad con el fin de no ser destruido por él. Claramente este sentido de *libertad* es bastante extraño, pues recomienda solucionar el problema de la interferencia aceptando que es inevitable y por lo tanto —una consecuencia muy extraña— ya no es interferencia; en otras palabras, reconcilia los conflictos al declarar que siempre han sido ilusorios y por lo tanto, al nivel en el que ocurren, no necesitan ninguna solución. Sin embargo, aceptar que algo es inevitable parece *prima facie* muy diferente a librarse de él; y la identificación entre ambas cosas parece lograrse a través de la sustitución de las nociones de adaptación, felicidad o satisfacción sin fricciones, por la de libertad o ausencia de interferencia y llamarlas a todas «libertad».

Una versión un poco más verosímil de este extraño procedimiento es esa doctrina estoica que ha penetrado de manera tan profunda en el cristianismo, según la cual un hombre sabio es libre porque ningún factor externo —al menos ninguno material— puede perturbar la paz que tiene en su mente o en su alma, que es donde reside la *verdadera* libertad. Es cierto que la doctrina liberal de la libertad incluye la posibilidad de que fuerzas externas (humanas o naturales) *puedan* frustrar los esfuerzos humanos; eso es lo que significa falta de libertad a uno u otro nivel.[5] Los estoicos recomiendan no pelear contra quienes invaden nuestro territorio, contra los intrusos y los tiranos, sino hacer que sus acciones sean incapaces de lastimarnos mediante la eliminación de cualquier aspecto nuestro que puedan dañar o destruir en sus peores momentos, cuando sean más crueles. Para evitar la frustración, es decir, la pérdida de libertad, debo eliminar el deseo: educarme para ya no codiciar posesiones y así permanecer indiferente ante el prospecto de retenerlas o perderlas. Si los enemigos me rodean por todos lados, amenazan mis bienes, a mi familia y mi vida, la única forma segura de mantener mi libertad es hacer que resida en un lugar que sea inalcanzable para ellos: si ya no siento ningún apego a mis bienes, mi familia o mi vida, no me afecta perderlos. Así, recomiendan una política de retraimiento estratégico de los territorios que, en principio, pueden ser amenazados por agentes fuera de mi control, una política de autocontención, autarquía (una palabra a la que los escritores estoicos daban exactamente este significado), una política de autosuficiencia en un territorio en perpetua disminución.

En otras palabras, hay dos formas de evitar que se frustren mis deseos: puedo vencer a aquellos que amenazan con impedir que los cumpla (esto se hace por la fuerza o quizá a través de la persuasión, por ejemplo mediante leyes públicas o influencias privadas) o puedo eliminar mis deseos, en cuyo caso mis oponentes no encontrarán nada a qué oponerse. En el segundo caso no se puede decir que cumpla mis deseos, porque ya no hay deseos que cumplir; ya no necesito a un ejército pues ya no hay nada que defender. Según los pensadores cristianos y estoicos, la ciudadela del espíritu es la única libertad verdadera, pues es imposible invadirla. Si existe algo que fuera necesario defender lo mejor sería eliminarlo antes de que surja la necesidad de hacerlo, de esta forma garantizo que mi libertad y mi independencia sean eternas.

La doctrina «positiva» de la libertad ha influido profundamente en el pensamiento de la humanidad, tanto en Oriente como en Occidente. La creencia budista en la destrucción

de todos los deseos carnales y del amor por las cosas, porque pueden producir dependencia a las cosas terrenales, mismas que puedo llegar a perder, ya sea por accidente o por designio, lo que me inquietaría y me haría miserable, predica la misma doctrina: entre menos sea, hay menos que defender; la única seguridad real es la retención de lo que está fuera del alcance de cualquier enemigo. Sólo existe un territorio tan inviolable, mi espíritu, y si me absorto en él me volveré insensible a cualquier cosa que el mundo pueda hacerme. Todo aquello que sea precario no puede ser completamente libre; siempre corre riesgo de invasión, siempre se tambalea, está siempre armado o desearía estarlo, y la inquietud provocada por el peligro es incompatible con la tranquilidad necesaria para el cumplimiento de cualquier cosa que por sí misma valga la pena tener. La existencia terrenal está llena de estas advertencias, de guerras e insinuaciones de guerras. La libertad verdadera debe ocurrir fuera de ella: para los cristianos, los judíos y los musulmanes en un estadio futuro, para los estoicos, Spinoza y algunos idealistas alemanes, en el estadio interior que su propia independencia metafísica protege de cualquier cosa que, con el transcurso del tiempo y el espacio, pudiera incomodar al ser empírico (el cuerpo, sus sentidos, apetitos y deseos).[6]

Una vez más esta doctrina, que en nuestros días se ha popularizado gracias al éxito en Occidente de varias religiones místicas orientales, parece sostenerse, *prima facie*, por un juego en el sentido de las palabras. La paz es una cosa y la libertad otra; se puede preferir la paz a la libertad y en efecto se puede alcanzar sin un cierto grado de ella, pero no son lo mismo.[7] El grado de libertad de alguien es proporcional a la medida en que no se cumplen sus deseos; entre menos deseos posea, menos posibilidades tienen de frustrarse: si no tiene ninguno, no hay posibilidades de que se frustre, y si la libertad consiste en la ausencia de frustración, entonces es totalmente libre. No obstante, si seguimos este razonamiento, también es completamente libre si deja de existir. Así, la extinción absoluta es la única libertad total: nadie es completamente libre hasta que no haya dejado de existir. Sin embargo, si ha dejado de existir parece incomprensible llamarlo libre o no libre, pues no existe para que esas propiedades (o carencia de ellas) se le atribuyan.

Hay algo engañoso en un razonamiento que argumenta que la libertad de un deseo satisfecho es igual a la de un deseo eliminado. Si a alguien le duele una parte del cuerpo, hay, sin duda, dos maneras de eliminar el dolor: la primera es curar el mal y la segunda, amputar el miembro. Hay circunstancias en que la amputación puede ser necesaria, pero sólo si se corre el riesgo de que el dolor se vuelva insoportable o si la enfermedad puede expandirse a otras partes del cuerpo; sin embargo no solemos pensar que ésa sea la mejor solución o la más obvia, de lo contrario se aplicaría cada vez que apareciera cualquier dolor, por más mínimo que fuera (lo que eliminaría cualquier posibilidad de tener que preocuparse por su resurgimiento). No hay razones para que no se ampute a los bebés el mayor número de miembros susceptibles a las enfermedades conocidas al momento de nacer —o en la edad que se considere adecuada— sin eliminar sus posibilidades de vida (aunque eso los deje amenazados por un pequeño número de dolencias). Incluso se podría argüir que lo mejor sería abandonar a los niños a su muerte, no sólo a los

deformes, sino a todos y acabar así con la raza humana que es heredera de demasiados males de la carne. Ésa es la postura que, en diferentes épocas, muchos pensadores pesimistas han estado cerca de defender, y la que ha motivado un gran número de suicidios individuales. Reducirse a lo mínimo en busca de dejar lo menos posible a merced de las fuerzas naturales o de los actos de los hombres, no es en realidad una búsqueda de libertad sino de seguridad y, sin tener que emitir un juicio sobre los valores relativos de estos dos propósitos, basta con afirmar que son diferentes; pues la libertad es una condición de no interferencia con la realización de los propósitos de alguien; mientras que la seguridad consiste en la eliminación de cualquier peligro, independientemente de si hay propósitos que cumplir o no. Sin duda la pregunta sobre si es mejor tener muchos propósitos y relativamente poca defensa contra los factores adversos que puedan interferir con ellos o pocos propósitos con una posibilidad real de cumplimiento, es un problema práctico perfectamente real y surge a cualquier nivel. Sin embargo, no es el problema de la libertad, sino un problema cercano a lo utilitario que implica hacer un cálculo de los factores en el mundo empírico con el fin de obtener tanto de lo que uno quiere como sea posible. La solución ascética de este problema elimina en efecto la libertad mediante la eliminación de deseos (es decir, la necesidad de libertad), en favor de algo más. Dicha solución puede o no ser digna de consideración por sí misma, sin embargo, es indudable que coloca una entidad espuria en el lugar de la libertad y oculta este hecho al llamarlas por el mismo nombre.

Mientras que cualquier proceso que intente salvar de la esclavitud a una persona o institución mediante la eliminación de una parte de ella y el rescate de lo que queda, en realidad no logra su cometido inicial (la libertad del todo), en ocasiones puede afirmar que la parte que se salvó es de cierta forma «más real» que aquello que se dejó atrás. Si formo parte de un mundo en el que estoy expuesto a las leyes de hierro de la naturaleza y, en los lugares a donde no llega el dominio de la naturaleza, al ciego azar o a los actos irracionales y arbitrarios de crueldad, estupidez e injusticia cometidos por los humanos, puedo consolarme con la idea de que un mundo en donde mi destino es tan precario, donde la virtud resulta ineficaz y el sufrimiento inmerecido es imposible de evitar, no puede ser del todo genuino, que debe existir otro lugar en donde se satisfagan mis demandas éticas, intelectuales, estéticas y espirituales; un lugar donde todo aquello que no es armonioso, que sea feo o ininteligible, todo lo que resulta indigno o atroz para el intelecto o las emociones, se vuelva inteligible, armonioso y satisfaga la razón y la imaginación. Ese mundo obviamente sería superior a la monótona trivialidad y las destructivas catástrofes que hacen que los hombres se preocupen por los propósitos del mundo empírico, y ya que es coherente y provee soluciones a los problemas que nos atormentan —y porque la realidad difícilmente se puede concebir como algo incoherente — debe ser más real (y más placentero) que el mundo de la vida cotidiana.

El pensamiento religioso trascendental suele ubicar ese mundo en un lugar que se encuentra más allá del universo material, como la vida después de la muerte, los Campos Elíseos o el paraíso —terrenal o celestial— de las religiones monoteístas, o describirlo como la eternidad cuyo malogrado reflejo es la existencia terrena. Los griegos, los

romanos y el Génesis mencionan una edad áurea, y desde entonces toda la historia de la humanidad ha sido un proceso de degradación continuo; por su parte, los optimistas creyentes en el progreso humano (Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Comte, Marx) lo han situado en un futuro más o menos lejano. No obstante, en los siglos XVII y XVIII, influidos primordialmente por la creencia protestante en una luz que habita el interior de cada alma inmortal, se desarrolló la noción de que este mundo de divina tranquilidad, al que las tormentas del mundo material no pueden afectar ni sus fallas desgastarlo, no se encontraba ni en el pasado remoto ni en el futuro lejano, tampoco entre los habitantes de alguna tribu feliz de inocentes aborígenes como las que aparecían en los relatos de viajes, reales e imaginarios, que eran tan populares durante los siglos XVII y XVIII, ni en una región inefable a la que la teología o los oscuros pronunciamientos de los místicos apenas pueden aludir, sino que residía en el reino del espíritu humano mismo y cada hombre podía acceder a él durante el curso de su vida terrena.

De acuerdo con esta perspectiva los hombres viven dos vidas, la de la carne y la del espíritu. La primera depende de todas las leyes materiales que las ciencias naturales han descubierto y clasificado, y conforma el reino de la naturaleza o la necesidad. La segunda sólo obedece las leyes del espíritu (lo que Kant, siguiendo a Aristóteles y las corrientes principales de la filosofía occidental, llamó razón) y es el único contexto en el que resulta comprensible hablar de propósitos morales o espirituales, de verdad o falsedad absolutas o de valores absolutos de cualquier tipo. Spinoza negó que la categoría *propósito* pudiera aplicarse a la naturaleza, pues sólo es materia y sus leyes son las de un mecanismo: una sucesión inalterable de causas y efectos; atribuir un propósito a la materia es inútil, pues no tiene deseos ni es consciente de sí misma. Los materialistas del siglo XVIII eran herederos de Spinoza y sostenían que Leibniz y los pensadores cristianos que habían detectado estos propósitos incluso en la materia muerta, auxiliados por un entendimiento metafísico que ellos afirmaban poseer, en realidad no poseían dicha facultad y no tenían derecho a hacer esas afirmaciones. No obstante, lo que es verdad para los objetos materiales no necesariamente lo es para los sujetos (centros de pensamiento, voluntad y actividad). El antropomorfismo es la falsa analogía que llevó a la espiritualización panteísta de la naturaleza y oscureció la profunda bahía que se abre entre la naturaleza y el espíritu. Las leyes causales determinan el universo material, por lo tanto es irracional aplicarle la idea de libertad, en tanto que niega su determinación y le atribuye relaciones a las cosas que sólo existen entre las personas. El universo material puede estar regido por leyes que lo hacen susceptible de la clasificación y explicación de las ciencias, o se comporta de forma azarosa, en cuyo caso las explicaciones científicas no se le pueden imponer. La noción misma de libertad, en tanto que implica la noción de decisión y la ausencia de obstáculos para su cumplimiento, sólo se puede aplicar a los agentes, es decir, a seres con propósitos, una categoría imposible de aplicar a la naturaleza material. La totalidad de la noción de libertad implica una relación entre voluntades activas o de ellas consigo mismas y sólo es concebible a partir de un ámbito al que no se puedan aplicar las leyes causales, en el que resulte adecuado hablar de medios y fines, razón e irracionalidad, libertad y sujeción, creación y destrucción, orden y caos, justicia e

injusticia, correcto e incorrecto; conceptos que carecen de significado si se utilizan con árboles, piedras o cualquier entidad estudiada por las ciencias naturales.

La noción de los dos mundos —el mundo material, determinado causalmente, en el que el cuerpo humano obedece las leyes de la naturaleza como cualquier otro objeto material, en oposición a un mundo moral, intelectual o espiritual, en el que el hombre es libre de construir los ideales que desee y seguirlos, el mundo del arte, la religión y las ciencias más abstractas, limitado quizá (aunque no determinado) por el comportamiento de la materia en el espacio—, la distinción entre espíritu y materia, alma y cuerpo, entre el reino de la libertad y aquel de la necesidad, entre sujetos activos y objetos pasivos, propósito y causalidad, realidad y apariencia, ése es el gran dualismo que domina todo el pensamiento occidental, cristiano, judío y pagano; y ésa es precisamente la noción que los materialistas más escépticos de los siglos XVIII y XIX se propusieron destruir. Holbach dedicó sus páginas más elocuentes a demostrar que el mundo del espíritu es la quimera con que metafísicos y sacerdotes confundieron a la humanidad, ya sea por error o por un deseo deshonesto de engañar. Los materialistas del siglo XIX hablan de él como el universo en donde la burguesía intelectual alemana se refugió de la impotencia y la humillación provocada por la trivial y despótica sociedad en que vivían; un universo que poblaron con todas las propiedades románticas que añoraban y que les habían sido negadas en Berlín, Weimar y Jena.

Las nociones de presencia y ausencia de libertad son centrales en ambos mundos: está por completo ausente del inferior o material y es el núcleo o quintaesencia del superior o espiritual. El hombre libre es aquel cuyo espíritu sigue sus propias leyes «internas» de desarrollo; es decir, sus propósitos, los principios morales y estéticos, lógicos, históricos y jurídicos, que él mismo construye e impone sobre sí de acuerdo con su propio ideal interno. Mientras la vida social se conciba como un conjunto de relaciones meramente materiales, la libertad política no significará nada en ella; cuando mucho será la creación de los acuerdos que posibiliten el libre desarrollo espiritual. Mientras la palabra *libertad* se refiera a las relaciones entre espíritus libres —seres humanos comprometidos con el cumplimiento de sus propios propósitos internos—, forma parte de la doctrina kantiana según la cual el reconocimiento de la existencia de la libertad del otro prohíbe a los espíritus libres negar la libertad con acciones, es decir, tratar a los demás como algo que no sean fines en sí mismos, como autores de los únicos propósitos que en última instancia son valiosos y como encarnaciones de los mismos: el autodesarrollo del ser humano individual, de acuerdo con su propia razón interna, hacia ideales que él mismo concibe como absolutos.[8]

Schiller, que había aceptado la división kantiana del mundo en uno de causalidad mecánica y otro del ser interno provisto de una libertad inquebrantable, desarrolló con gran originalidad y fuerza esta doctrina y a partir de ella elaboró su teoría estética, según la cual el arte —y cualquier tipo de expresión humana creativa— es una forma de «juego». Cuando los niños juegan dan libertad absoluta a su imaginación y suspenden aquellas reglas que son válidas para el mundo ordinario, con lo que crean tipos ideales dotados solamente de las características que deciden sus autores y sujetos solamente a

las leyes que estos mismos decidan. «Postulan» —y por lo tanto «crean»— mundos imaginarios en los que se restaura la libertad que falta en la vida real por culpa de las «toscas» leyes que actúan rigurosamente como lo hacen sin importar lo que quieran los hombres. Las leyes de los mundos imaginarios de los niños no son generalizaciones capaces de explicar eventos sino que, al haber sido inventadas *ad hoc*, son normas que justifican lo que ocurre. Así, el artista (el único creador verdadero en la tierra, el más cercano al poder creativo de Dios o de la naturaleza) realiza la tarea más sagrada de todas las que corresponden a los hombres: desde sus almas, provistos tan sólo de su intelecto y su imaginación, insuflan vida al material muerto proporcionado por la naturaleza y le dan la forma que deciden, y el resultado es convincente, hermoso, permanente y estéticamente válido en la medida en que logra encarnar en él las ideas, sentimientos, valores, opiniones y actitudes que conforman su propia vida interna «libre».

La doctrina schilleriana del arte como juego supone esta oposición entre ambos mundos, el de la realidad empírica, en donde obedecemos las leyes, lo queramos o no, nos frustran obstáculos que no podemos eliminar y lo más que podemos esperar es ajustarnos al inexorable patrón que no creamos ni deseamos pero que por necesidad, no por decisión, aceptamos, en donde «¿por qué?» significa solamente «¿qué sigue después de qué?, ¿junto a qué?»; y el otro mundo, del cual nosotros somos los únicos responsables, en donde somos absolutamente libres de crear lo que queramos, y que encarna todo lo que nuestros intelectos, imaginaciones, sentimientos y poderes de creación son capaces de lograr, construyendo así los ideales por los que vivimos. En él «¿por qué?» significa «¿con qué fin?, ¿para lograr qué propósito?» Estos ideales no son algo que descubramos ni al contemplar la naturaleza e intentar describir o predecir su comportamiento, ni sólo en el transcurso de la conducta diaria, en tanto que se limita a resistir la naturaleza contumaz o a intentar adaptarnos a las leyes inflexibles que la rigen. Estos ideales no se descubren sino que se *crean*, de la misma forma en que el artista crea e inventa. No son algo que encontremos sino algo que *imponemos* a la materia muerta con la que inevitablemente nos encontramos, en la que nos movemos, vivimos y somos.

La tesis central es que cada ser humano tiene en su interior un espíritu activo, una personalidad compuesta por deseos y pasiones, capaz de construcciones intelectuales o imaginativas, y con el impulso creativo de plasmarlos en el mundo inerte de la naturaleza, de tal forma que cree algo que el acto de la creación anima, y hace una obra de arte, historia, religión, filosofía o incluso una constitución política, que puede inspirar o repeler, evocar amor u odio y alterar las vidas internas de los hombres, porque es en sí misma la expresión (la libre expresión) de un ideal, un propósito que algunos seres humanos se han propuesto como la meta o el patrón de sus actividades. Mientras que en apariencia Schiller sólo estaba desarrollando la oscura noción kantiana de la razón en el interior del ser nouménico, en realidad daba nuevos aires a una idea poderosa durante el Renacimiento y quizá más antigua que la filosofía platónica (en la que aparece por primera vez): el artista es un demiurgo, un creador de mundos y repite a menor escala la obra del gran Creador. Todo lo que es noble, grandioso, sublime, convincente, todo lo

que vale la pena hacer, a lo que vale la pena someterse, aquello que vale la pena adquirir o expresar, no se *encuentra*, se *hace*. La ética no es descriptiva (un registro de verdades grabadas en una esfera exterior, tesoros que buscan ser descubiertos y descritos) sino *normativa*; toma la forma de leyes, máximas, mandatos, gritos de batalla, que no son verdaderos o falsos porque no estipulan nada, sólo son buenos o malos, correctos o incorrectos, superficiales o profundos, genuinos o falsos, creativos o destructivos. A este nivel, la moral y el arte son paralelos: ambos construyen —a partir de piedra, de palabras o de cualquier otro elemento— mitos, ideales, patrones de sonido o color, sobre los que es inútil preguntar si son verdaderos o falsos, en el sentido de correspondencia (o falta de la misma) a una realidad externa, y de los que es superfluo preguntar si provocan aprobación o desaprobación, placer o dolor. Constituyen fines, propósitos, mandatos, formas de vida, opiniones sobre las metas de una u otra forma de vivir y actuar que son iluminadores porque mueven al espíritu humano a darse cuenta de sus propias posibilidades creativas, de lo que puede hacer y ser. No *provienen* de la naturaleza inanimada, como creía Montesquieu, sino que le dan forma, la dirigen y la transforman.

La educación *(Bildung)*, la formación de seres humanos, la idea central por la que con justicia se recuerda al afamado grupo de humanistas alemanes (Goethe, Schiller, Herder, Humboldt) de este periodo, consiste en el desarrollo de la personalidad hasta su punto más elevado: el desarrollo infinito de cada facultad y propiedad de la manera más rica y variada posible. Para poder alcanzar ese estado que permite que los seres humanos sean libres de sus contradicciones internas, de la dispersión, la frustración y la autodestructividad que provienen del desconocimiento de las condiciones reales de la vida o de la lucha infructuosa en su contra, o de la consiguiente búsqueda de ideales contraproducentes o utópicos; es necesaria una mezcla juiciosa de información científica sobre el mundo real (concebida en los términos kantianos de una ciencia newtoniana fundada sobre el descubrimiento de leyes naturales de acuerdo con categorías impuestas por nuestro propio entendimiento) y propósitos e ideales creados por cada hombre de manera individual y espontánea para él mismo (formas y modelos moral-ideales, espirituales y estéticos). Estos modelos ideales son proposiciones que cada hombre se hace a sí mismo, no le son «dados» *(gegeben)* como un objeto en la experiencia, sino que se establecen *(aufgegeben)* como una tarea, una meta, una exigencia, una solicitud, una orden; y a partir de un ideal de este tipo, se puede establecer una correlación armoniosa entre los muchos deseos, deberes y alegatos en conflicto que parecen oprimir a los hombres, por así decirlo, desde el exterior: los fines de la vida. Las soluciones a las preguntas políticas y morales del tipo «¿Por qué vivir de una forma y no de otra?» deben concebirse como una forma armoniosa y coherente de la vida, que quizá se materialice en ejemplos reales o imaginarios, como las vidas de los santos (o de Cristo) para los cristianos, o la vida de los grandes hombres de la Antigüedad clásica para los griegos y los romanos, y para los helenistas y los republicanos virtuosos de Europa Occidental desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa. No obstante, ya no es necesario concebirlos como personajes históricos, individuos reales cuyo ejemplo seguimos por razones históricas o teológicas, ahora es posible plantearlos como ideales atemporales que

cobran fuerza porque se materializan en las vidas de personas reales o imaginarias, en mitos o romances, que revelan los fines que los hombres y la naturaleza buscan (de igual forma que las parábolas o las fábulas revelan verdades de manera más vívida que métodos más discursivos), y que el intelecto, la imaginación y la voluntad libres imponen sobre sí mismos, lanzados por el descubrimiento de que ellos también forman parte de ese patrón y añoran, de forma inconsciente, los mismos fines; y en este mismo acto dan forma y dirección a todas nuestras actividades, ya sea en las ciencias, las artes o en las diferentes situaciones que generan las exigencias de la enorme variedad que existe en la vida privada y pública.

Esta corriente de pensamiento condujo al surgimiento de dos conceptos relativamente nuevos que dominaron la filosofía europea por los siguientes 50 años. El primero es la noción de que los fines morales y políticos no se descubren sino que se inventan: no se encuentran en una región diferente y externa al individuo, de la misma forma en que el reino de la naturaleza, en el que se descubren los datos para llegar al conocimiento de hechos, en especial a su conocimiento científico, es externo; sino que un hombre los impone sobre sí mismo en un extraño acto reflexivo y, si no lo hace mediante un acto consciente, al menos es a través de un comportamiento que sólo se puede justificar a partir de ese acto imaginario. De tal forma que cuando alguien busca explicarse por qué es correcto obedecer al gobierno, ir a la guerra o liberar esclavos, no apela a una revelación o a la autoridad, tampoco al Libro de la Naturaleza o a intuiciones que arrojen premisas verdaderas para deducciones éticas o políticas, tampoco al decoroso respeto por la opinión común de la humanidad; por el contrario, apela al hecho de que, al hacerlo, y al aconsejar u obligar a otros a que lo hagan, está cumpliendo —y haciendo posible que otros cumplan— un ideal o una meta, que son el ideal y la meta correctos porque con ellos cumple su ser o su naturaleza verdaderos. De esta forma, cumplir su verdadera naturaleza es imponerse leyes y propósitos que ha descubierto como exigencias internas de su propio ser, mismos que en consecuencia ha creado él mismo y que sigue como un artista sigue su propia inspiración; de la que sería falso afirmar que descubrió como a una entidad ya hecha, por el contrario, es tan sólo un nombre para su propia actividad creativa (es decir, inventiva) continua. Las leyes que sigue no son leyes que descubra y que tengan una cierta forma o validez sin importar si las descubre o no; son principios a partir de los cuales actúa cuando está en su mejor momento, cuando es «más él mismo». Son una forma de ser y actuar, y no entidades objetivas que se puedan inspeccionar aisladas, por ellas mismas.

Esto nos lleva a la segunda noción de esta corriente del pensamiento: el concepto del yo real (también llamado, en ocasiones, ideal), aquello que impone la meta o la forma de vida y que no es tanto una entidad como un tipo de proceso, una actividad especial que está involucrada en todas las experiencias conscientes en cuanto tales. Esta noción se origina, además de en la metafísica cristiana que juega en ella un papel obvio, en la teoría kantiana del yo como principio organizador, que de una forma secreta sobrepone a la misteriosa materia última del mundo aquellas formas y relaciones (a las que Kant llamó categorías) que la hacen susceptible a la conciencia humana. Este yo organizador activo

definitivamente no es el yo «dado» en la experiencia misma; mismo que, por ejemplo, es el sujeto de dolores físicos o de los placeres emocionales, al que la psicología trata de forma empírica en el caso de individuos y la sociología, también de forma empírica, pero en grupos o masas de hombres. Este último yo (el *yo* empírico) está a la par con el resto de las cosas que las ciencias y el sentido común encuentran en el mundo cotidiano y es uno de los productos del misterioso yo organizador definitivo, que es el responsable de hacer que la experiencia normal sea posible. Ya que este yo último es el acto de fuerza que genera el mundo que percibimos a nuestro derredor, en sí mismo no forma parte del mundo —ni del tiempo y el espacio que son dimensiones del mundo— y no puede entenderse por ningún medio normal de inspección. No es sino una mera extensión de sus poderes hacer que no sólo genere la experiencia cognitiva normal sino también propósitos e ideales, así como principios morales y políticos, ciertamente ya no a partir de un acto de síntesis misterioso de algo imposible de conocer llamado lo «dado» o lo «múltiple», sino en virtud de que es el principio activo que es, mediante la presentación a «sí mismo» de sus propios principios de operación, a los que Kant llamó razón, pues para él parecían exigir una consistencia y armonía internas.

Fichte, quien da el último paso, concibe esta entidad como una especie de superyó, una entidad trascendental que se encarna en centros finitos de experiencia, una voluntad universal responsable por la creación de aquellos objetos de experiencia que conforman el mundo material, y de las metas e ideales que son los principios de su actividad creativa. Este yo, al que para todos los efectos identifica con Dios (aunque obviamente no es lo bastante personal para que sea compatible con el cristianismo, lo que le valió una reputación de ateo que nunca intentó negar), es el principio creativo del mundo y, a veces, se encarna en individuos heroicos que transforman la sociedad con revoluciones violentas, obedeciendo el impulso creativo en su interior. De vez en cuando, este impulso debe tomar una forma destructiva en relación con la materia muerta del mundo, a la que el espíritu o yo da forma, y, en su avance creativo, eliminar del camino todo aquello que sea superfluo u obsoleto. En este talante, Fichte es un jacobino, un violento defensor de la Revolución francesa, un visionario místico que ve el mundo como un fénix que resurge de las cenizas de su vieja morada. En su pensamiento posterior, el impulso creativo toma la forma de la organización social, a la que en cierto sentido se subordinan los seres humanos, pues el hombre es un ser social por naturaleza, y sólo en la tormenta y la presión de las contracorrientes sociales puede ocurrir la verdadera creación, es decir, el desarrollo de la personalidad. Por lo tanto, el yo tiende prácticamente a identificarse con la sociedad, y luego con su forma más organizada, autoconsciente y articulada: «el Estado» (un Estado, por cierto, muy socializado y colectivista); por último, se materializa en la nación, concebida como una mezcla de raza y cultura que comparte una lengua, hábitos e instituciones comunes:[9] las tribus germanas unidas por lazos intangibles, imposibles de agotar a través de cualquier análisis empírico, lazos que las crean, o mejor, que ellas crean y que las unen entre sí y con las generaciones pasadas y futuras, y que conforman, así, un cuerpo místico infinito que expresa, en el patrón que lo recorre —y que sólo es perceptible para la inspirada mirada del profeta: el metafísico, el poeta, el

teólogo o el hombre de acción—, la obra de la voluntad absoluta, el yo, que con mayor o menor intensidad se expresa en cada yo empírico diseminado que son los hombres y mujeres individuales como los conocemos en nuestras horas de experiencia normal.

No importa qué tan racional alegara ser esta postura filosófica, es una versión poética o teológica de la vida: el mundo se concibe como la vida y actividad de una superpersona, para quien los seres humanos normales —así como, en grados menores, los animales, las plantas y los seres inanimados— son lenguas de fuego en un incendio, reflejos en un vidrio, o, en ocasiones, lo que la materia a la forma o lo subjetivo a lo objetivo o la apariencia a la realidad; o cualquier otra de las muchas analogías metafóricas y fantásticas. La equivalencia terrena más cercana a esta fuerza mundial cardinal es el individuo creativo —no importa si es un artista, un general, un estadista o un pensador— que sabe cómo ejercer su voluntad, es decir, cómo hacer que los materiales más o menos obstinados que la vida le proporciona adquieran la forma que exige el yo verdadero, cuya presencia siente en sus momentos de mayor exaltación y autoconciencia, cuando trasciende la mecánica rutina cotidiana de la vida burguesa y oye la voz interior, la voluntad dinámica intentando cambiar y crear, entonces siente que es el centro de una fuerza creativa, más fuerte y con mayor autoridad que cualquier cosa que antes haya experimentado. Para él la libertad consiste en dominar la materia que obstruye su libre autorrealización de acuerdo con aquellos principios que la fuerza creativa en su interior le dicta en verdad. Los ideales éticos y políticos son las exigencias de esta fuerza, del yo real, cuando reconoce su realidad verdadera, se conoce por lo que es, el único principio de acción y fuente de autoridad: el creador de todas las cosas y todos los valores.

En esto se pueden discernir dos ideas. Una es que el yo no se conoce a sí mismo mediante la contemplación pacífica, pues en ese estado un hombre no siente su yo. Entre más claramente observe el objeto, entre más profundamente se pierda en su contemplación, menos consciente será de sí mismo pues, en cualquier caso, el yo, al ser el sujeto, no puede ser objeto de conocimiento. Un hombre sólo está debidamente consciente de sí mismo cuando choca con algo que no es él mismo, una persona o una cosa que lo obstruye de alguna forma, que causa fricción y quizá frustra por completo su actividad. En el impacto *(Anstoß)* de lo que Fichte llama el no yo con el yo, en el conflicto, el yo se vuelve consciente de sí mismo como una entidad o actividad activa, que empuja y que se desplaza hacia adelante o que ha adquirido autoconciencia gracias a su colisión con algo que no es ella misma, conciencia de sí misma no como un objeto entre objetos —como tiene conciencia de los cuerpos, los sonidos e incluso las verdades matemáticas—, sino en el sentido particular que sólo una experiencia *volitiva* puede proporcionar; se siente a sí misma (asumiendo que el verbo *sentir* no esté confinado a las sensaciones) en el acto mismo de ser detenida, conducida o empujada por fuerzas ajenas a sí misma, lo que la hace diferenciarse de ellas.

La simple contemplación sólo produce objetos. Entre más exitosa y perfecta sea la contemplación, entre menos fricción exista en la percepción de un objeto, el yo que contempla se acerca más al punto de fuga, se aproxima más a una simple relación

kantiana: la unidad del horizonte en cuyo interior se relacionan los objetos contemplados. Sin embargo, entre más imperfecta sea su visión, entre más obstáculos haya, el observador se vuelve más consciente de sí mismo como un yo, rodeado por obstáculos y en pugna contra ellos. Ya no está perdido en la contemplación de los objetos, consciente de las diferencias más finas entre ellos e ignorante de su propia existencia; ahora lucha por verlos mejor, por eliminar los obstáculos y en esta batalla está consciente de sí mismo como un yo; pues la batalla es actividad, un intento por imponer algo (imponerse a sí mismo, su visión, sus métodos de acción, su ideal, su propósito) sobre el ajeno y hostil mundo exterior de la materia o sobre otras personas, sobre la naturaleza o los hombres. Esta actividad, en la que hasta cierto grado participan todos los hombres a lo largo de su vida, es, cuando se contempla en su enorme universalidad, la lucha por la autoperfección de todo el universo, del gran superyó contra el gran súper-no-yo, de la forma contra la materia, de la conciencia contra la naturaleza, la voluntad contra el medio contumaz, la razón contra los hechos brutos, la luz contra la oscuridad, el bien contra el mal, los derechos, las leyes y los deberes contra la fuerza ciega, el azar y la causalidad mecánica.[10]

Esta idea megalómana de los hombres como centros autoconscientes de *natura naturans*[11] se relaciona con la noción de que la libertad consiste en esculpir los montículos muertos de realidad según la forma que imponga el espíritu; de que la creación y la libertad son lo mismo, sólo un nombre más para la única fuerza (la superpersona, el yo absoluto) responsable por cualquier cambio y por todo progreso, tanto por la inteligibilidad del mundo moldeado por los patrones que ella impone sobre sí misma, como por las obras de la razón y la imaginación humanas, que ciertamente encarnan el progreso humano en un proceso infinito de imposición del yo sobre el no yo, y la subyugación de su voluntad indómita a sus propios principios internos, que son absolutos y sagrados en tanto que son suyos, y más allá de los que no existe ninguna autoridad que sea más definitiva o poderosa. Precisamente esta noción de la creación infinita como dominación es responsable por la teoría de libertad de los filósofos románticos.

Los escritores románticos conciben la libre personalidad como aquella que se impone sobre el mundo exterior; no la plantean en términos corporales sino espirituales: una actividad que busca dar forma a todo lo demás (la materia del mundo externo, su propio cuerpo, otros yoes) según sus propósitos, un ideal «objetivo» y autosubsistente cuya realización es la actividad (consciente e inconsciente) del agente supremo: el yo. Esto puede manifestarse de diversas maneras: dominación política (un solo espíritu poderoso que logra configurar pueblos y sociedades: Alejandro Magno, Carlomagno, Federico el Grande, Napoleón) y, en menor escala, cuando un individuo o cuerpo de individuos impone patrones sobre otros seres humanos, y, al hacerlo, representan —para los místicos de la naturaleza, como Fichte, Herder o Schleiermacher— el desarrollo progresivo del espíritu del mundo que sobrepone el orden al caos mediante su manifestación específica en un individuo o grupo de individuos dominantes. Puede manifestarse también como la subyugación científica de la naturaleza mediante el

entendimiento de sus leyes, que, una vez más, es el reconocimiento del espíritu (la fuerza última que da vida y hace que todas las cosas ocurran) por sí mismo, como algo realizado y activo en la mente del científico. Sin embargo, la conciencia de sí misma por parte de una agencia como algo que domina la materia ocurre de manera más obvia en el mundo de las artes, el pensamiento y la religión, en donde es imposible separar la creación del entendimiento, el descubrimiento de la invención, la realización de la esencia verdadera de la materia de la articulación de este entendimiento en formas externas, como lo hace el artista, el pensador, el profeta y el educador religioso.

Objetivamente, la libertad es la imposición de mi propósito, la realización de mi naturaleza a partir del medio externo; subjetivamente, es la absorción en mi propio sistema de algo que originalmente era un objeto extraño ajeno a mí. Al inicio me encuentro con un mundo que, en algún modo y de forma inevitable, me encierra: materia inanimada que limita mis movimientos físicos; las leyes de la física o de las matemáticas, que aparentan ser realidades duras, inmutables y objetivas, inflexibles a mi voluntad; en pocas palabras, con todo aquello por lo que distingo al mundo externo del mundo «libre» de mi imaginación y mis caprichos, mis pensamientos, creencias, gustos, disgustos, ideales y emociones libres de estorbos: la ciudadela interior en la que los estoicos propusieron refugiarse y que rescataría al individuo de las vicisitudes incontrolables del mundo exterior.

Por lo tanto, el desarrollo de la libertad es la conquista gradual del mundo exterior mediante su asimilación en la ciudadela interior. Mientras piense en, digamos, una ley matemática como lo hace un escolar, es decir, como un hecho en bruto que es así sin importar lo que yo quiera y al que debo tomar en cuenta porque ignorarlo implicaría caer en errores, posible daño e incluso peligro (algo que debo aprender de memoria como un montículo aislado de hechos reacios), permanecerá fuera de mí como un obstáculo o una limitante para mis oportunidades de acción o pensamiento; por el contrario, si lo entiendo (si comprendo los axiomas matemáticos y las reglas que permiten hacer deducciones a partir de ellos), percibo la *necesidad* de cualquier proposición matemática; es decir, no su necesidad como algo inexorable, que no se puede eliminar del mundo externo, sino como algo que es consecuencia de los axiomas que yo mismo he reconocido libremente, como algo que forma parte de mi pensamiento racional y por reglas que yo mismo he adoptado libremente, pues ésa es mi naturaleza racional. La adopción de las reglas y los axiomas forma parte de lo que significa tener una naturaleza racional.

Fichte pareciera adoptar una postura muy moderna respecto del pensamiento científico, según la cual su estructura no es algo que sea válido o inválido por su parecido a un mundo que siempre será externo a mí y que por lo tanto conforma el rígido e inalterable estándar externo de verdad y validez, sino que es lo que yo desee que sea, y es igual para todos los científicos y pensadores no porque perciban la misma estructura externa fija sino porque hay algo llamado naturaleza racional que todos comparten y que consiste en la similitud (o en su forma más pura, la absoluta igualdad) de todos los actos de esta naturaleza, en particular de la actividad constructiva que origina los axiomas, las normas, las leyes científicas y los conceptos de la historia, el arte y la religión; en pocas

palabras, que origina todas aquellas actividades cuyo resultado es susceptible de medición a partir de un estándar aceptado públicamente. Para Fichte cuando mi sistema «interior» entiende el mundo exterior, lo absorbe, es decir, cuando se da cuenta de que las leyes que obedece son idénticas a las que mis actividades más libres, cuando imagino, invento o actúo, expresan. En otras palabras la libertad es la percepción del mundo exterior como el resultado de la operación creativa de mi propio yo creativo, así lo que antes parecían hechos en bruto o leyes objetivas inexorables que la necesidad pétrea del mundo me imponía se convierte en el resultado de mi libre elección, por lo tanto ya no es un obstáculo, ya no forma parte del no yo. Es como si me dijera que dos más dos no necesita ser cuatro, pero una vez que acepto la proposición de que dos más dos es igual a diecisiete encuentro que muchas otras proposiciones en las que confiaba, entretejidas con la tela de mis más profundos pensamientos, esperanzas y voliciones, entran en conflicto; entonces me doy cuenta de que yo —y sólo yo— soy responsable por la validez de «dos más dos es igual a cuatro», que soy *yo* quien deseaba que fuera así y que si rechacé otras opciones es porque la consecuencia de adoptarlas *me* hubiera frustrado de alguna manera, me hubiera conducido en el sentido opuesto a la forma en que yo (Fichte hubiera dicho que mi naturaleza racional) creo que funciono y, siendo como soy, deseo seguir funcionando.

Esta consonancia de las leyes objetivas con las exigencias de mi naturaleza —ciertamente no con mis caprichos, gustos y pensamientos casuales, fugaces y evanescentes en momentos de ignorancia o cuando estoy fuera de control (cuando soy «menos yo»), sino conmigo en mis momentos más filosóficos, más profundamente autoconscientes (que para Fichte eran equivalentes a la conciencia más intensa de mí mismo como una manifestación finita del superyó primordial e infinito que todo lo crea y todo lo entiende)— constituye el puente romántico entre la libertad personal y la evidente inflexibilidad de la naturaleza. El abismo que divide a la libertad de la naturaleza —a la voluntad del sujeto de la constitución fija del objeto— queda cubierto (y eventualmente abolido) por el entendimiento de que los objetos obedecen leyes que son idénticas, aunque «inconscientes de sí mismas», a los principios que rigen las acciones conscientes del sujeto en sus momentos de mayor libertad. Por supuesto que la mayoría de los hombres son incapaces de percibir esto porque llevan vidas casi mecánicas; esta unidad sólo se revela en los momentos de mayor iluminación de las mentes más desarrolladas, sin importar si son artistas, profetas, filósofos, estadistas o científicos. No obstante, para quienes gozan de esta revelación el mundo es *uno* y la falta de libertad que la mayoría de los hombres experimenta en su vida cotidiana demuestra que proviene solamente del desconocimiento de la identidad del principio de acción subjetiva con las leyes de los objetos externos que hacen que el objeto parezca un obstáculo para la libre autorrealización del sujeto. Éste es el panteísmo de románticos como Schelling y los hermanos Schlegel; panteísmo en el sentido de una unidad en el principio de toda acción, pensamiento, sentimiento y, finalmente, de toda existencia; unidad entre el cambio y la igualdad, entre el movimiento y el descanso; una idea que ha dominado, de una forma u otra, la imaginación humana tanto en la India, en Palestina y la antigua Grecia como

durante la Edad Media y en las visiones de los poetas, y que culmina en nuestros días con la imaginación romántica de los filósofos y poetas de la naturaleza en Alemania e Inglaterra y, en cierta medida, con el movimiento simbolista de la poesía europea y el trascendentalismo ruso y estadunidense.

Libertad aquí es la identificación de los fines por los que uno lucha y de los medios a través de los que uno busca de la forma más racional realizarse, con la marcha en apariencia mecánica del mundo externo; en el caso de Fichte, identificación a través de la creación del mundo exterior (no ideal de forma empírica sino en un reino trascendental) por parte del yo del que todos formamos parte. Esto hace que el mundo sea inmediatamente parte de uno mismo, que ya no sea ajeno, que ya no obstruya, que ya no sea una frontera, un campo de fuerza que nos encierra, sino, por el contrario, aquello que nuestra libre actividad hubiera hecho si fuera un demiurgo, si fuera el Creador; y, en consecuencia, después de un paso pequeño pero fatídico, aquello que *uno* ha hecho, dentro de sus capacidades como elemento finito del superyó. El mundo es la respuesta a las preguntas personales no formuladas, el cumplimiento de los deseos internos, que sólo se nos vuelven claros a través de su contemplación (de forma metafísica, a través de los ojos del superyó), cuya respuesta, por así decirlo, ya era real antes de que el anhelo se volviera explícito y obtuviera conciencia de lo que quiere. La libertad no se alcanza al escapar del elemento que resulta, en apariencia, antagónico, sino mediante la «integración de uno mismo» en él: al «trascenderlo».

¿Qué significan esas oscuras palabras? Quizá un ejemplo ayude a esclarecerlo: supongamos que soy músico, que toco en un cuarteto, ¿qué es lo que más deseo? Si tocar en cuartetos es mi genuino propósito, deseo traducir en sonido los símbolos que me ofrece la partitura y coordinarme de la forma más precisa con los otros intérpretes. Si soy un verdadero músico, no se puede afirmar que realmente esté tocando mientras no «entienda» la partitura; es decir, hasta que no vea la importancia que un sonido tiene para otro, hasta que no entienda el patrón que el compositor buscaba producir con la relación entre los sonidos, hasta que no cumpla el «propósito» de la partitura y lo haga *mi* propósito, libre y personal. Por supuesto, que en cierta forma obedezco instrucciones «externas»: yo no escribí la partitura en ninguna circunstancia que pueda recordar, los otros intérpretes tampoco obedecen mis deseos directos comunicados expresamente a ellos; no obstante, nadie me *obliga* a obedecer la partitura, ni a coordinar mi interpretación con las de los otros músicos. Sin embargo es cierto que entre más precisa, completa y fidedigna sea mi traducción de las notas a sonido —entre más me convierta en un vehículo fiel, casi impersonal e incapaz de desviarse, del patrón de las ideas o los sonidos (o de cualquiera que sea el diseño general y el patrón de la partitura)—, más cumplo mi función como músico, soy más creativo, mis capacidades tienen mayor libertad de desarrollo y se satisfacen de manera más profunda mis ansias de tocar; y, aunque no se haya celebrado ningún contrato formal entre los otros intérpretes y yo, aunque no los coaccione, entre más cercana sea la colaboración, entre menos se aleje de las reglas para la interpretación en conjunto, más satisfechos se sienten los músicos, menos obstáculos encuentran en el universo que los rodea.

De cierta forma, esto es una paradoja: obedezco una ley, en este caso específico, un conjunto de directrices musicales, y al mismo tiempo afirmo que sólo puedo ser libre mientras exista una ley, una norma específica que obedezco en mis actividades. Si la partitura se interrumpe, resulta poco clara o si algún impulso o accidente psicológico interno hace que abandone el patrón que me dicta la partitura y produce una colección caótica de sonidos inconexos, no me sentiré libre sino confundido, *désœuvré*, en un estado caótico, revoloteando sin norma o medida en el vacío, ya no cumplo un propósito, sino que doy vueltas de manera ociosa e inútil. La explicación romántica es que desear, en cualquier medida, es desear cumplir un plan, consumar un patrón, obedecer la ley; la ausencia de una ley o un patrón destruye cualquier posible fin o propósito y deja al mundo sin dirección, en un mar desconocido, a merced de cualquier ráfaga pasajera de viento. Si el plan me es impuesto desde el exterior me quejo de coacción, esclavitud, de la fuerza inexorable de una realidad externa que me presiona y toma la forma de otra persona o de la naturaleza, pero si el plan corresponde a un deseo «interior», entonces —y sólo entonces— soy libre, pues la libertad consiste en poder hacer lo que desee, y lo que un ser racional desea es cumplir un plan, expresar un patrón. Si no existiera ningún plan o patrón no sería un ser racional y mis deseos no serían deseos, en el sentido normal, sino impulsos ciegos y no tendría sentido hablar de libertad o esclavitud, pero si soy racional cumplo un plan, es decir, algo racional, cuyos medios se subordinan a fines, de acuerdo con reglas discernibles, y si entiendo el mundo entiendo las leyes que lo articulan. Todo es inteligible, por lo tanto todo obedece reglas, y todas estas reglas deben estar interconectadas al subsumirse en reglas cada vez más amplias, pues si no fuera así no estarían relacionadas en forma alguna, más que de forma tosca; es decir, no serían inteligibles. En consonancia, entender el mundo es entender sus reglas y entenderme es comprender las reglas de mis propios deseos y ambiciones. Estos dos conjuntos de reglas coinciden en un entendimiento perfecto. La libertad (el seguimiento de mis normas interiores) tendría que coincidir con las reglas externas, pues en un sentido último soy yo quien hace el mundo, es decir, soy yo, el intérprete, quien al tocar hace la música, al ser «uno» con el patrón de la partitura. En este sentido, libertad es obediencia de las leyes, entendimiento de la necesidad. Así, el conflicto entre mente y naturaleza se disuelve: gracias al análisis, la naturaleza ha pasado de ser una realidad tosca a un conjunto de entidades que obedecen reglas; es decir, el objeto ha sido analizado como una parte potencial del sujeto que se autodesarrolla libremente, un elemento en él.

Así, llegamos una vez más a la famosa y paradójica conclusión de que libertad es conciencia de la necesidad, aunque por un camino ligeramente distinto al de los racionalistas. Su postura se basaba en la afirmación de que comprender el mundo equivalía a entender las relaciones necesarias que conectan todos sus elementos y los hacen lo que son; y que esta inevitabilidad involucra la comprensión de que nuestra situación es necesariamente lo que es y, en consecuencia, su aceptación como parte del esquema inevitable de las cosas, que satisface la razón como la percepción de verdades matemáticas satisface la razón. De acuerdo con este planteamiento, cuando me doy cuenta de que todo es como es, y yo soy como soy, a causa de leyes deducibles de

manera racional a partir de verdades autoevidentes, que forman un sistema cerrado y coherente, se vuelve un sinsentido pedir que cualquier cosa, ya sea en mi vida o fuera de ella, sea diferente a lo que fue, es o será, pues eso equivaldría a pedir que se suspendieran las leyes de la lógica, que hacen que las conclusiones sean una consecuencia necesaria de las premisas, y los constituyentes de un sistema son lo que son, por la simple y válida razón de que son elementos en ese sistema. Según esta concepción, la libertad simplemente es la desaparición de los factores deformantes (las emociones, los impulsos irracionales y otras causas de oscuridad e ignorancia) que evitan que los hombres alcancen la percepción más clara posible para un ser de facultades finitas del mundo como un sistema de relaciones necesarias. Una vez que lo vea como es, dejaré de desear que sea de otra forma, pues tales deseos equivaldrían a desear que las conclusiones no sean consecuencia de las premisas y *ex hypothesi* un ser racional no puede desear eso. Sin embargo, este argumento nunca ha resultado del todo convincente, en especial para quienes se dan cuenta de que esta visión descansa sobre premisas y argumentos de carácter metafísico o teológico, mismas que rechazan porque no encuentran razones para creer que no haya eventos contingentes en el Universo, es decir, que no podrían haber sucedido de otra forma (de hecho la mayoría de los empiristas consideran que esa afirmación prácticamente carece de significado). En verdad, la grandeza del descubrimiento de Hume está precisamente en haber dejado perfectamente claro este punto cardinal contra toda forma posible de metafísica.

Es más, incluso aquellos que han aceptado la proposición del «universo de bloque», en el que todo está rígidamente determinado para ser como es por todo lo demás, pueden creer que protestar sea algo irracional, pero nunca se han convencido del todo de que la libertad consista en abstenerse de hacerlo porque es irracional. Puede ser sabio aceptar lo inevitable y tonto desear lo contrario, pero eso no parece del todo equivalente a una condición en la que lo contrario no podría haberse deseado con añoranza. La libertad reducida a su significado mínimo es al menos la libertad de elegir entre alternativas: no puede ser *menos* que eso. Si la noción misma de alternativas lógicamente posibles resulta ser una ilusión (como para los racionalistas), entonces la libertad es también, en este sentido, una ilusión y ni el término mismo ni la confusa noción que representaba deberían oscurecer más los pensamientos de un ser racional. Sin embargo, exorcizar por completo la noción de libertad no es lo mismo que afirmar que el reconocimiento de la omnipresencia de la necesidad es en sí mismo un tipo superior de libertad. La libertad de elección resulta ser una ilusión, ahora lo entendemos y ya no nos engaña; es una confusión, una prolongada superstición y debe borrarse de la lista de conceptos respetables, como otros misterios que han sido expuestos por la diáfana luz de la razón. Un hombre racional no puede darle ningún uso, menos aún sentir la tentación de llamar su ausencia con su desacreditado nombre.

El truco con que los racionalistas, desde Platón hasta nuestros días, han intentado sustituir la esencia de la libertad por su opuesto exacto y mantener el nombre vacío de este opuesto siempre ha tenido un aire paradójico: se nos invitó a contemplar la majestuosidad y la belleza de la estructura lógicamente impecable del mundo, pero se nos

prohibió suspirar ante la pérdida de la ilusión de libertad que surgió del más terrible de todos los errores sobre la forma de ser del mundo. Aun así, sólo en el contexto de este «error» era comprensible el concepto de libertad: el esplendor y simetría de la nueva visión pueden o no compensar la creencia original en la posibilidad de la libertad para elegir entre alternativas, pero ciertamente no son idénticas. La razón puede obligarnos a enfrentar los hechos y la verdad, pero en el curso de esto ciertamente algo se perdió; se puede decir que era irracional, un producto de la imaginación fundado en la confusión y en terminología enredada. Todo esto puede ser verdad pero ciertamente se siente como si nos hubieran privado de algo: la noción de libertad puede ser engañosa, pero era irresistible para algunos; si era irracional sin duda estuvo bien deshacerse de ella, pero fue ocioso y cruel pretender que aquello que se puso en su lugar, sin importar cuán superior sea, era idéntico a ella, que era la misma noción aunque purificada y vuelta más profunda, más amplia y más clara que aquella que por tanto tiempo fue el consuelo de los inmaduros días de nuestra juventud.

El enfoque de los románticos es un camino diferente y mucho más creíble a la misma conclusión paradójica: las necesidades que componen el Universo ya no son «dadas», ya no se nos imponen como una realidad objetivamente necesaria cuyas leyes reconocemos por lo que son o ignoramos en nuestro detrimento. Para Fichte y Schelling el hombre no es un observador pasivo que puede aceptar o rechazar un mundo que es lo que es, sin importar si le gusta o no; es en virtud de que es un «sujeto» completamente activo. Su «actividad» no es la contemplación, sino la imposición de sus principios o normas sobre la masa inerte *prima facie* de la naturaleza. Empezó a ser así con Kant, con quien imponía categorías en una condición precognitiva, y, para los sucesores de Kant, lo hace en «niveles» cada vez más conscientes: en ocasiones moldea la realidad como una voluntad omnipotente, en otras descubre leyes en la realidad que son idénticas con aquellas normas y principios que guían su propia vida llena de propósito, porque tanto él como la naturaleza son, en niveles distintos, emanaciones —materializaciones— del espíritu absoluto que se «realiza a sí mismo» en él y en ella, en muchas formas más o menos comprensibles.

Sin necesidad de examinar todas las ocurrencias del Idealismo Absoluto, podríamos dirigir nuestra atención hacia su principio de actividad, a partir del cual aquello que los racionalistas anteriores representaban como conexiones necesarias, descubiertas gracias a cierta intuición metafísica, se convierte en una forma de actividad, en la que en realidad no se observa algo sino que se *hace* algo con eso, a eso o gracias a eso. Un músico no contempla o intuye la estructura de la música que compone o interpreta, sino que la compone o la interpreta, actúa siguiendo reglas o principios, hace que sean. Los estadistas o generales legislan, ordenan o imponen su voluntad a un cuerpo de hombres, no contemplan primero la naturaleza del mundo, pasan por el proceso de entender y aprender (memorizar) un conjunto de proposiciones interrelacionadas sobre él y *luego* las ponen en práctica, como en ocasiones parecen afirmar Aristóteles y santo Tomás. La habilidad en la acción no era una transposición misteriosa del pensamiento en actos, sino un cierto tipo de acción, de la que se puede afirmar que tiene forma, propósito, que

materializa la voluntad y el poder, la imaginación, la comprensión de las circunstancias, el entendimiento.

Fichte tenía esta concepción sobre la forma en que alcanzamos propósitos éticos o políticos: no los encontramos como ingredientes en los datos de la contemplación o de esa actividad interior de la que habían hablado los psicólogos del siglo XVIII, que es una especie de introspección empírica; tampoco a través del pensamiento deductivo o de cualquier tipo de inferencia lógica o científica, sino en el acto mismo de creación, que es la búsqueda de fines de acuerdo con reglas y que, para Fichte, es por lo tanto racional; en el acto de moldear el medio de nuestra actividad conforme a nuestra alma o de asimilarlo en ella, ya sea en la música, la metafísica, la jurisprudencia o las artesanías (en todos los niveles posibles), siempre con la misma noción de estarse esforzando por cumplir un propósito, y el cumplimiento de un propósito es la imposición de un patrón, un patrón que antes no se concebía como una entidad independiente que hay que imprimir sobre un medio plástico que es independiente de ella, sino como si el patrón mismo fuera un atributo de una actividad que sólo se realiza en la actividad misma, que, de cierta forma, es interno a ella: como la canción se realiza en el acto de cantar y no existe afuera de él como un conjunto de normas que flotan en el limbo, esperando a que alguien las haga entrar en acción; como caminar consiste en el acto de caminar y no es una entidad que ocurra por sí sola, que duerma hasta que la despierta a la realidad el acto de la voluntad, que la libera o la realiza.

Este tipo de imposición de leyes, formas y patrones es mucho más verosímil como definición de *libertad* que la autopostración y la autoidentificación con el patrón inevitable del universo que promovían los racionalistas anteriores. Aunque una necesidad interna me lleve a crear, aunque sean principios y normas que no surgen de mi yo «empírico» que es casual y superficial sino de los hipotéticos manantiales interiores de mi ser, sin importar lo que sean, que me unen con el espíritu del mundo, que a su vez es responsable de que todo sea como es y se desarrolle como lo hace; aunque sean ellos quienes me llevan a crear, al menos en esa definición soy un ser activo, hago algo que supuestamente libera un manantial en mi interior y permite la libre actividad de una capacidad que de otra forma quedaría inhibida y atrofiada. El hombre se representa aquí como un ser activo, puede ser que la corriente universal lo lleve y que no sólo flote en su superficie, pero justo por el hecho de que es parte de ella está decidido a empujar, a identificarse con el perpetuo movimiento hacia delante que, en la persecución de metas, fuerza sus habilidades en varios niveles, ya sea en el transcurso ordinario de la vida cotidiana o en actividades que son teleológicas y tienen un propósito de manera más obvia, que son el esfuerzo constante de los artistas, los jugadores o los hombres de acción en el momento en que son más activos, lanza su hechizo sobre otros, para quienes la conciencia de este hechizo funciona como un estímulo y una meta, que a su vez libera algo en ellos, eleva su conciencia de lo que quieren y los hace incrementar su salida de energía hacia las muchas direcciones que se sienten a la vez compelidos e impelidos por sí mismos a seguir.

Llamar *libertad* a este tipo de actividad ya no es absurdo. Puede ser que obedezca

una ley universal, pero obedezco en el acto de hacer algo: al hacer lo que deseo, aquello que todo mi cuerpo me impulsa e incita a hacer. La razón ya no se interpreta como un tipo de relación necesaria entre los elementos de un sistema sino como un principio que «informa», moldea, dirige y adapta la acción a la realización de metas, mismas que no se conciben como algo externo a la acción misma sino que forman parte de ella, que es su propósito, su meta, como la canción es la meta del acto de cantar, como una forma específica de vida política es la meta de un estatuto político específico, que en sí mismo no es un medio externo al tipo de vida que se lleva de acuerdo con él, sino que es un elemento en él. La paradójica frase «la libertad es conciencia de la necesidad»[12] ya no evoca la imagen del yo prudente que se adapta a la necesidad natural sino la del músico que, una vez que ha penetrado en la naturaleza y el propósito de una partitura que pudo haber compuesto alguien más, encuentra su completa autorrealización en la interpretación de la música de forma tal que comunique todo lo que la partitura debe expresar. Lejos de concebir la libertad como un tipo de ausencia de la presión externa, el músico podría afirmar que es *más libre* entre más se apegue a la estructura precisa de la partitura, entre más fiel sea a ella, entre más rigurosa sea la disciplina que se impone, entre más escrupuloso sea y menos se desvíe, entre más concentrada sea su interpretación, entre más permita que lo domine el patrón con cuya realización se ha comprometido totalmente y que ahora representa para él todo lo que defiende, todo en lo que cree y todo lo que desea ser, será *más libre*; y entre más disciplinada sea la relación entre los muchos intérpretes, entre más sensible sea su interacción, entre más absoluto sea el patrón que une a sus compañeros músicos —por supuesto, suponiendo que sea una sumisión voluntaria—, más realizarán sus naturalezas, se sentirán más libres. *Per contra*, si el patrón se rompiera, si lo olvidaran o se interrumpiera, si la relación que los une se hiciera menos fuerte,[13] si la empresa en que se han embarcado se detuviera y cada quien quedara por su propia cuenta sin un plan de acción, sin una meta única que una a todos los músicos y dirija sus energías hacia la condición necesaria, a la vez intensa y armoniosa, para cualquier acción coordinada; no sería un incremento en su libertad sino una disminución, la irrupción de un elemento de desorden, un obstáculo tosco que carece de propósito, azar puro, ausencia de propósito y dirección, que, lejos de liberar a las personas, las deja confundidas, solitarias, expuestas al embate de las fuerzas externas, que ya no son capaces de entender y de las que se sienten víctimas ciegas.

Debemos concebir la totalidad del universo como una especie de gran concierto, en donde cada parte juega un papel activo y es libre en la misma medida en que realiza, gracias a su propia actividad y según sea capaz (es decir, racional), las normas y principios cuya realización absoluta es la meta general de todos los intérpretes en el concierto; como un todo inmenso y variado, cuyos elementos se encuentran en un estado de perpetua actividad, cada uno en armonía con su propia naturaleza y con sus propósitos relativos, pero sensibles, hasta cierto punto, a las actividades de los otros y en busca de una especie de perfección interrelacionada absoluta, cada uno de estos elementos obtiene su libertad en la medida precisa en que se acerca a esta perfección, es decir, conforme sus actividades van aminorando sus roces y expresan más cercanamente

la meta que determina la norma interna cuya realización consciente es la definición de una actividad con propósitos, de convertirse en lo que busca la naturaleza interna de cada uno. Esta imagen se acerca a la noción que Fichte plantea del universo.

Para Fichte el mundo completo es un solo acto gigantesco del yo absoluto (al que en ocasiones se identifica con Dios); este acto es racional porque obedece sus propias normas internas y autoimpuestas, que son las normas del desarrollo armonioso (la mutua interrelación coherente) de un sistema de relaciones necesarias en las que todo como conjunto determina a todo lo demás para ser lo que es. En su interior, los centros finitos (seres humanos individuales o grupos de ellos) ocurren en diversos niveles de desarrollo. El desarrollo es la imposición de las formas de armonía, cuya realización es la realización de ellas mismas, sobre el mundo externo que es relativamente menos armonioso y más caótico (en relación con ellas). A través de este proceso, al hacerse consciente de su propia armonía interna potencial, la mera «unión», el simple «estar uno junto a otro» se «desarrolla» en redes de relaciones que ya no son solamente *de facto*, sino cada vez son más lógicas *(de iure)* y por lo tanto más y más *explicables*. La libertad es la satisfacción del deseo irresistible por exponer esa armonía dormida en aquello que, en un inicio, parece un simple revoltijo, sin mucha forma o propósito, con lo que un hombre empieza su vida sensible. La coacción que resulta en la necesidad, ya sea por parte de seres humanos o de cosas, siempre es un símbolo de la penetración imperfecta del espíritu en la materia, de la acción sin entendimiento de las razones para llevarla a cabo, de permitirse un comportamiento similar al de un objeto natural en vez del funcionamiento libre, es decir en vez de hacer lo que uno hace para lograr metas conscientes que satisfagan a nuestro ser moral o reflexivo. No es necesario seguir con esta gran fantasía metafísica que habla más de la imaginación poética de Fichte que de su sentido de la realidad o su poder de razonamiento. No obstante, ésta tuvo consecuencias (si no ella, al menos la tendencia general del pensamiento de la que sólo es una de las expresiones más vívidas e inflexibles) que son interesantes por cuenta propia y que tuvieron una influencia decisiva en el pensamiento y en la praxis tanto de su época como de tiempos posteriores.

Para empezar tenemos la noción de libertad «positiva» que se opone a la vieja noción benthamita «negativa» o liberal: la idea de la libertad como algo más que la simple eliminación (o ausencia) de interferencia con las actividades de los individuos, grupos o naciones por parte de personas que son externas a la unidad designada, la noción de libertad como un atributo o principio constitutivo de imposición de la voluntad sobre un medio maleable. No sólo soy libre cuando nadie me restringe, sino cuando actúo, cuando altero las cosas, cuando impongo un patrón, cuando imprimo mi personalidad en personas y objetos; la noción de voluntad como algo central en la determinación de fines y propósitos, de lo que es bueno y malo, correcto e incorrecto, proviene de allí. La voluntad racional —en la que Kant, quizá, había puesto mayor énfasis sobre su carácter racional que sobre su aspecto volitivo— se identifica con el principio dinámico de toda creación, la creación de cosas y de valores por igual, incluso en la vida cotidiana. Incluso en la contemplación pasiva, mi voluntad trabaja: los muebles que veo en mi cuarto no son algo dado e independiente del observador, sino el producto del choque entre el sujeto

siempre activo y la naturaleza, que no es sino el yo del observador inconsciente de su potencial como sujeto. Las ciencias naturales son patrones, formas y categorías impuestos por aquellas actividades (la imaginación, la invención, la reflexión) que *son* el sujeto y, sobre todo, los ideales morales son aquellos fines que el sujeto inventa para su yo interno y que se propone a sí mismo; para él son absolutos, pues su yo es la única entidad en el mundo absolutamente independiente. La existencia de valores independientes a partir de los cuales probar los valores creados por el principio creativo central es imposible, pues decir que algo es un fin o un valor implica afirmar que un ser creativo, una porción de *natura naturans*, actúa como lo hace, desea como desea y es como es por este valor, que es la luz que lo guía, aquello que busca realizar, con todo lo que es y en todo lo que hace, y que es al mismo tiempo el patrón y el propósito de su actividad creativa, pues su patrón (él mismo) es su propósito. El propósito de la actividad creativa es el acto mismo de la creación.

La noción de que el valor de un hombre depende de su capacidad para imponer su voluntad sobre el entorno es relativamente nueva en la conciencia europea. Antes se admiraba a los sabios, los hombres que sabían cómo obtener las respuestas a las preguntas que más inquietaban a los otros, sin importar si eran prácticas o ideales, intelectuales o morales, políticas o teológicas. De cierta forma, lo que se admiraba era el éxito: la fuerza, el valor y la resolución se admiraban porque eran necesarias para el cumplimiento de propósitos humanos, mientras que la sabiduría, la honestidad y el conocimiento eran valiosos porque proveían a la vez los fines correctos y los medios correctos para obtener esos fines. Sin duda estaba bien pelear contra corriente, pero sólo si la causa era justa, sólo si aquello por lo que se peleaba era un fin verdadero, en oposición a los falsos propósitos de mis oponentes, quienes probablemente eran más fuertes. Los mártires (Leónidas, Sócrates, los macabeos y los primeros cristianos) actuaron de forma correcta porque hablaban con la verdad y, cuando fue necesario, sacrificaron sus vidas a su servicio. No obstante, si sus fines hubieran sido falsos, si el patriotismo o el servicio a Dios como lo concibe el cristianismo tuvieran sus fundamentos en un inmenso error moral o espiritual, entonces esos sacrificios, si bien no tontos, habrían sido patéticos e inspirarían lástima o conmiseración por estas lamentables víctimas de su propia ignorancia, como Ifigenia o los pobres musulmanes que morían con valentía por las bienaventuranzas del paraíso que su profeta les había prometido si sucumbían luchando contra los infieles. Ver a hombres tan valerosos y honestos engañados de esa manera era un espectáculo lamentable, aunque conmovedor e incluso desgarrador; entregar la vida por una ilusión no era, en cuanto tal, algo digno de admiración.

Sin embargo, en el siglo XIX, casi como de la nada, se volvió digno de admiración y merecía más que cualquier otra cosa. El nuevo héroe romántico del siglo XIX era alguien (quien fuera) lo suficientemente desinteresado, puro de corazón e incorruptible como para estar dispuesto a sacrificar su vida por su ideal interno; en comparación, la verdad o falsedad del ideal se volvió irrelevante. No se admira la verdad sino el heroísmo, la dedicación, la integridad de una vida dedicada a un ideal y, de ser necesario, sacrificada

frente al altar de un fin que se busca por sí mismo, por su belleza o por la santidad que posee para el individuo de quien es un ideal. Si el ideal es verdadero, es decir, si se ajusta a una naturaleza «dada» de las cosas, no aparece por ningún lado.

Esa actitud tomó varias formas; el artista como héroe quizá sea la más común. El artista es aquel que tiene una visión interna que debe realizar cueste lo que cueste, que debe traducir a sonido, pintura o a cualquier otro medio, no para dar placer a los otros, ni para obtener ganancias o gloria personal (aunque esos motivos eran suficientemente respetables cuando el artista era un artesano y al igual que con todos los demás artesanos se esperaba que ejerciera su oficio para deleitar a otros, así como para ganarse el sustento y obtener una reputación), sino pura y solamente por el incontenible deber de expresar lo que tiene en su interior, de hablar con la verdad y expresar su visión de forma concreta. Concebido en estos términos, el artista debe, ante todo, nunca venderse, ni a cambio de fama ni de dinero ni de poder ni de cualquier otra cosa; para seguir siendo independiente debe mantenerse puro. Se le permiten —incluso se esperan— algunas excentricidades en su vestimenta, su comportamiento y sus modales; puede ser tan grosero y violento como desee, siempre y cuando no ceda nunca a la opinión dominante, hable siempre con la verdad en los lugares más elevados y no respete a nadie cuando sus ideales se ven comprometidos. La imagen de Beethoven que dominó todo el siglo XIX (el genio pobre y desaliñado en su buhardilla, enfermo, infeliz y violento, un rebelde contra todos los convencionalismos, incapaz e indispuesto a ajustarse a cualquier requerimiento normal de una sociedad cortés, el derviche sagrado, un elegido dedicado al cumplimiento de una misión sagrada) era algo nuevo en la conciencia de la humanidad en Occidente. Sin duda esto comenzó con Rousseau, como tanto de las novedades del siglo XIX, pero también es el Karl Moor de Schiller en *Los bandidos*, el forajido malvado, violento y casi criminal, al que persiguen y que lleva una vida peligrosa, que ha roto con las convenciones sociales porque su falsedad y sus compromisos le resultan intolerables, porque un hombre libre no puede someterse a un marco impuesto por otros o por la mano muerta del pasado, pues la misión de un hombre es la proclamación de los ideales que lo poseen; de ser posible en su entorno social, pero, si éste se lo prohibiera, fuera de él y, si fuera necesario, en su contra.

Cada vez se pone menos énfasis en la verdad o la validez de un tipo de vida o de un sistema moral sobre otro y más en el valor supremo de generar ideales como tales, adorarlos y sacrificarse por ellos. La imagen más noble y profundamente admirada es la de un hombre solo que se lanza sin apoyo a la batalla, con todos los valores y fuerzas convencionales en su contra, porque no puede hacer otra cosa, porque un hombre debe vivir por su ideal, sin importar cuál sea, y si fuera necesario morir por él, pero sobre todo, nunca venderse a los filisteos, nunca traicionar su causa, nunca permitirse ninguna comodidad que pudiera alejarlo un solo centímetro del camino que la visión en su interior lo obliga a seguir. David contra Goliat, Lutero contra las huestes de Roma, eran modelos que se habían fijado en la imaginación de la humanidad protestante, pero eran nobles y heroicos porque tenían la verdad de su lado, porque Goliat adoraba a los dioses falsos de los filisteos, porque los sacerdotes romanos habían traicionado su herencia. Sólo aquellos

que creían que los grandes herejes tenían la razón y que la Iglesia estaba equivocada, que creían que ellos conocían la verdad y la Iglesia vivía engañada o engañaba, los admiraban. Sin embargo, la secularización de la religión durante el siglo XVIII hizo que estos valores religiosos se tradujeran a términos morales o estéticos. Beethoven no era un héroe porque estuviera, de cierta forma, en lo *correcto* y sus ortodoxos detractores equivocados, sino por la inflexible independencia de su personalidad moral, por su vehemencia y su incapacidad para ceder en lo que para él eran asuntos definitivos (en este caso particular, musicales, pero podría ocurrir en cualquier área). Fue justamente que tuviera asuntos definitivos (el servicio fanático a principios sin detenerse a pensar en el precio) lo que lo hizo permanecer tanto tiempo en la memoria europea. A Carlyle no le importaba si Mahoma, Samuel Johnson o cualquier otro de sus héroes habían respondido correctamente a los grandes problemas de la humanidad; el heroísmo no era una cuestión de inteligencia, sabiduría o éxito, es decir, de adecuación al esquema racional de la realidad, sino del poder de la voluntad, de la expresión violenta, continua e irresistible de la visión interior, una cuestión de reverencia al principio absoluto: el imperativo categórico que era el desafío de todo lo que se interpusiera u obstruyera a un hombre en su adoración de la luz interior.

No importaba si las oportunidades eran grandes o pequeñas, si el porvenir mostraba posibilidades de victoria o de muerte, una vez que la voz interior había hablado no había marcha atrás; o mejor dicho, cualquier concesión, cualquier evasión era el único acto malvado digno de desprecio del que un hombre podía ser culpable en este mundo. La voz interna ya no necesitaba ser sobrenatural o hablar con la verdad, como en el caso de Sócrates o Juana de Arco, menos aún ser racional, como con Rousseau o Kant, era suficiente que fuera la voz que era. Sólo eran buenos y admirables aquellos hombres que de ser necesario abandonaban todas sus posesiones sin fijarse en el precio, que hablaban con la verdad, creaban objetos hermosos, resistían la injusticia o se comportaban de un modo desinteresado, comprometido y no eran calculadores. Palabras como *integridad* o *idealismo*, con todas sus connotaciones éticas, así como las escuelas del pensamiento que ofrecían ora uno ora otro fin absoluto para la adoración humana (el Estado, la personalidad humana, la dedicación religiosa, el culto a la amistad o a las relaciones personales), el inmenso respeto que nos merece todo lo que tiene que ver con el heroísmo o el martirio, sin importar cuál sea su razón de ser; todo esto es un desarrollo de este talante mental. De igual forma, la adoración de las personalidades poderosas en cuanto tales (Napoleón y Federico el Grande) proviene de la misma concepción general de los propósitos de la vida. Napoleón es *l'homme fatal*,[14] el aventurero corso llegado de la nada, con un solo propósito en la mente, la dominación por la dominación misma. Se le admira precisamente por esa razón, porque es el momento culminante del poder de la voluntad elevado a su punto más alto; de la posibilidad de imponer la voluntad propia sobre otros como un fin en sí mismo.

No hay nada más admirable que la realización despiadada de lo que enciende nuestro seno, cueste lo que cueste (el precio pueden ser las vidas y la felicidad de los otros o el miedo y el odio de nuestros sujetos y nuestras víctimas), porque ésta es la función de los

hombres: actuar como la expresión del gran principio creativo de la naturaleza, que en su imparable marcha destruye cualquier obstáculo; pues la autoexpresión, la autorrealización, es la meta del hombre, así como la de todo en el universo. La perfección del universo aumenta conforme sus constituyentes se vuelven conscientes de sus verdaderas naturalezas, pero, ya que todo en él es más o menos activo, esta autoconciencia debe tomar la forma de la autoimposición de los conscientes sobre los inconscientes o pasivos. Así, nos encontramos una vez más frente a la indestructible ciudadela interior, planteada ahora como la fuente del poder. Libertad es independencia de todo excepto del ideal interior, no importa si toma una forma humanitaria y benevolente, como en los científicos o compositores, o brutal, violenta y destructiva, como en los conquistadores y capitanes de la industria; sin embargo, siempre es una actividad desinteresada y autorrealizante, cuya meta no se descubre sino que la actividad misma la genera o la hace y es idéntica a ella. Esta doctrina romántica de principios del siglo XIX tomará formas anarquistas y totalitarias en la segunda mitad del mismo siglo y dominará cada vez más las teorías estéticas y políticas hasta nuestros días.

Pues, si la libertad es un tipo de autoafirmación desinteresada, un acto de creación a partir de aquello que confronta al ser, algo que se modela conforme a un patrón que el creador impone siguiendo un propósito interno propio, sin importar cuál, entonces el tipo de patrón dependerá de cómo se conciban las nociones de yo y creación. Quien afirme que el yo es una entidad «racional» y que toda creación es la adopción de un plan o política que se pueden describir como racionales, concluirá que la actividad libre —y toda actividad es libre, pues si estuviera condicionada por factores «externos» ya no sería actividad— es necesariamente racional, obedece leyes y se sujeta a un patrón. Si el yo se concibe como una entidad atemporal, libertad es cualquier cosa que este agente metafísico haga, así los actos empíricos humanos, que suceden en el tiempo y el espacio, sólo son libres en la medida en que provengan de las exigencias de esta personalidad autosensible y se sujeten a ellas. Si, por otro lado, el yo es algo que nace y muere en momentos específicos (un patrón de eventos, como suponía Hume; una serie de estados de conciencia, en la que el último siempre devora a su predecesor, como pensaba William James; una sucesión en el tiempo de eventos psicológicos susceptible de la observación y la descripción científicas normales, como lo abordan los psicólogos y fisiólogos), entonces la libertad es la imposición de cualquier patrón que este yo empírico conciba e imponga sobre el material igualmente empírico que encuentra en el camino de objetos materiales y personas. Si, nuevamente, se concibe el yo como una simple fracción de un todo mayor (un grupo, una Iglesia, una sociedad, un Estado, una raza, una nación —la Historia misma—), que es el único todo unificado que merece ser llamado *yo*, entonces libertad es la actividad de esta organización mayor, a la que se otorgan atributos semipersonales, y en la que sólo se puede decir que los individuos que la componen son libres en la misma medida en que las extremidades u órganos de un organismo completo, un cuerpo humano, lo son; siguiendo de cerca la analogía a partir de la que se conciben esos todos.

Sin duda muchas doctrinas sociales y políticas del siglo XIX utilizaron el concepto de

libertad en estas muchas formas. El artista inspirado y el profeta que habitan el corazón del mundo de Schelling son seres que en momentos de inspirada comprensión son conscientes de la presencia en su interior del espíritu del mundo (de ellos como parte de él), cuyo autodesarrollo es la vida del universo. El sentimiento de iluminación, de entendimiento de las conexiones que unen los ingredientes del mundo por debajo de la visión ordinaria (la unidad y armonía que se esconden «detrás» del mundo conflictivo y caótico de las «apariencias»), es la conciencia de sí mismo del yo como parte de esta corriente interna que crea todo lo que es y sucede. Por lo tanto, la justificación para que el artista inspirado en un momento de creación, el estadista inspirado, el soldado o el filósofo actúen como lo hacen es su percepción intuitiva de estas conexiones internas. Quizá no puedan explicarlo con el tipo de razonamiento que se utiliza en las discusiones cotidianas, ni con el cálculo, que no es sino un conjunto inadecuado, estilizado y sumamente inapropiado de patrones lógicos inventados con fines prácticos para las mentes no iluminadas que necesitan una disciplina prefabricada. Las «razones» para que un genio cree una obra maestra no pueden explicarse a partir de la lógica inductiva o deductiva como se usa de forma implícita o explícita en las ciencias y en la vida cotidiana. De igual forma el estadista inspirado no tendría por qué rendir cuentas en los términos del razonamiento cotidiano de la clase media, cuando con su poder creativo hace que un país o una civilización se acerquen a un mayor grado de libertad, es decir, de conciencia de sí mismos como parte de este proceso creativo no empírico y «divino» (una emanación del «espíritu» del mundo); pues este acto es tan autojustificado como los de un pintor dotado o un poeta inspirado que hacen lo que hacen en el momento de mayor tensión de sus facultades, en otras palabras cuando «se apodera de ellos» esa visión que no es sino la percepción de la armonía interna, de las relaciones interiores que pasan desapercibidas al ojo desnudo, y se convierte en el receptáculo sagrado que el espíritu creativo utiliza para avanzar. Por lo tanto, la libertad es una forma de autoidentificación intuitiva, no discursiva y quizá semiconsciente con el aflato divino; es un acto «trascendente», es decir que no es inteligible ni se puede analizar en términos empíricos. Es una emanación de energía que transforma a la materia muerta (que también está potencialmente llena de los mismos fuegos creativos, pero sólo en potencia y por lo tanto necesita que se la manipule desde el exterior); esto significa afirmar que la mayor libertad está en el acto creativo, en la autoidentificación con el grandioso río creativo, la superación de los obstáculos de la carne, del tiempo y del espacio, que es a la vez el proceso de transformarlos y (porque el yo conoce, en el sentido casi místico de *conocer*, la razón para actuar como lo hace) de entender la verdadera esencia del universo, su textura y sus metas.

Vale la pena mencionar que para Schelling *entendimiento* pareciera significar el exacto opuesto de lo que implica en las ciencias empíricas y es mucho más cercano a su significado en las artes. En las ciencias, *entender* es poder reducir a un conjunto de leyes o normas generales, poder clasificar de esa forma el objeto que se va a entender es tener la capacidad de percibirlo como un caso dentro de la operación de una ley; es decir, percibirlo como uno dentro de un número indefinido de casos similares que se comportan

como lo hacen «a causa de» la misma ley general única que los rige, esta ley es una descripción de uniformidades y funciones: como cualquier entidad *(E)* se comporta en circunstancias *(C)* cuando la preceden ciertos antecedentes *(A)*. Explicar por qué el agua hierve a 100° o por qué una bala en el corazón de un hombre acaba con su vida implica la formulación de un conjunto de leyes generales, cada una de las cuales es aplicable al comportamiento uniforme y regular de todos los ingredientes analizables en esa situación, de tal forma que según estas leyes esto es lo que normalmente se esperaría de una conjunción específica de ellas. Sin embargo, explicar «por qué» un color es «necesario» en una pintura dada, «por qué» un sonido específico «debe» ocurrir en un patrón sinfónico que sin él no sólo sería diferente sino *completamente* diferente (de tal manera que transformaría todo el patrón, destruiría la unidad del todo y transformaría lo que de otro modo es una obra de arte en, quizá, una simple sucesión de sonidos o una yuxtaposición de líneas y superficies coloreadas, que ya no son algo inteligible ni «hermoso»), hablar de esta forma supone que la «explicación» ya no es una cuestión de reglas generales que suman uniformidades entre eventos. En cierto sentido, entender una obra de arte es percibir por qué todos sus ingredientes son imprescindibles de forma única entre sí, sin poder formular leyes que se puedan aplicar a otras situaciones más o menos similares: una pincelada azul, un acorde constituido por do, mi y sol, es indispensable de forma única aquí, en esta obra de arte particular y no será necesario en ningún otro lugar nunca más.

La «necesidad» artística se percibe gracias a un destello de entendimiento o no se percibe. Tales destellos iluminan por igual los caracteres y las personalidades de individuos, como cuando se comprende repentinamente el carácter de un amigo o de un personaje histórico muerto hace mucho tiempo. Esta comprensión no llega por un proceso de razonamiento inductivo, aunque si ese razonamiento no ocurriera en cierto punto quizá el destello no sucedería, o si ocurriera podría revelar algo engañoso. De forma similar, el «sentido de la historia», la sensación de ocasión, la percepción de lo que es —y lo que no es— un momento crítico en las vidas de los seres humanos, las naciones o las culturas, o de características específicas de los pueblos o de las instituciones (de lo que hace que la combinación de ciertas características suceda en momentos específicos de la historia, a causa de cierta relevancia interna que no se puede explicar a partir de generalizaciones inductivas), *eso* es el significado del «por qué» estético, de la «explicación» estética, que emplea el concepto de «inevitabilidad» artística, del tipo de conexiones que hacen que un patrón sea algo más que una mera colección de fragmentos aislados, que no sea causal, ni inductivo, ni, en el sentido estricto, lógico y que rija tanto la imaginación como el entendimiento analítico. Schelling llamaba a esto «razón» y lo identificaba con el propósito, con lo que sea que guía al artista creativo y al predicador inspirado, al estadista en un momento de acción fatídica, al historiador que comprende la esencia de alguna cultura lejana o un periodo remoto, mientras otros sólo ven una colección de hechos y eventos separados, yuxtapuestos de manera vaga en el tiempo y el espacio, que conducen a los infértiles y mecánicos registros de los archivistas y anticuarios, en contraposición con la reconstrucción histórica

que hacen los historiadores dotados con el entendimiento de la estructura «interna» del universo, con un atisbo de él como una obra de arte en desarrollo que fue creada de acuerdo con la lógica interna no científica del Artista Divino en el acto ininterrumpido de creación eterna.

Libertad es el estado en que crean los artistas; entre más profunda sea su inspiración más cerca están del corazón de ese poder interno que hace que todas las cosas sean lo que son, la fuente de todo movimiento, de todo cambio, de todo lo que es nuevo, único e irreversible. Éste no sólo es el origen de la veneración al artista como la única personalidad enteramente liberada, que triunfa sobre las limitantes, los miedos y las frustraciones que fuerzan a otros hombres a seguir caminos que no han elegido, sino también del miedo a la democracia como una simple conjunción de las voluntades esclavizadas de seres terrenos, y de la adoración del líder como el ser inspirado que comulga con el espíritu del Mundo, la fuente del poder creativo, el visionario inspirado que en virtud de su entendimiento superior (que no se puede obtener a través de métodos científicos normales o por habilidades que cualquier persona competente pueda obtener) puede discernir y hacer que suceda (pues ambas acciones, como en el caso del artista, se mezclan de manera indisoluble) la siguiente etapa en la autoafirmación de su sociedad sobre la naturaleza o sobre otras sociedades, que es el progreso. Por lo tanto, la libertad consiste en dejarse abrazar por las llamas del profeta sublime o del maestro, para realizar junto con él, hasta donde nuestras habilidades lo permitan, ese salto audaz hacia el futuro que sólo puede lograrse con una mezcla de fe, imaginación y dinamismo general (la capacidad para la acción sin demasiada reflexión crítica).

Éste es el famoso acto de liberación de las sombrías cadenas de las preocupaciones cotidianas que el líder semidivino promete a sus seguidores, el embrión de la noción del superhombre que se eleva por sobre la visión insignificante y los cálculos sórdidos (a la vez que se burla de ellos) de los hombres y mujeres encadenados por sus sentidos, por vínculos que surgen de convenciones y métodos que ellos practican sin entender y de los cuales no pueden «liberarse», porque son incapaces de «trascender» el nivel empírico en que las ciencias hacen de forma tan impotente su insignificante trabajo mecánico. Ya no es difícil entender por qué la noción de libertad como algo necesariamente racional se fusionó gradualmente con sus opuestos. Si la libertad es la imposición de la personalidad propia, la destrucción de todo lo que se nos opone en nombre de un ideal que es absoluto porque es el fin propio, entonces uno no reconoce ninguna otra autoridad; y si la racionalidad se identifica con las operaciones de un tipo de lógica, ya sea del tipo estrictamente formal o de una disciplina trascendental, o incluso con el deseo de realización de un sistema coherente o armonioso, ¿no podría ser que el yo rechace esto también, en su victoriosa autorrealización, como un simple obstáculo más para su progreso, un simple freno que dificulta su libertad absoluta? Si la libertad es la alteración de todo lo que encuentro —como un escultor modela la arcilla o un músico da forma al sonido, sin importar en qué condición encuentre la materia prima— y si un individuo que busca la libertad debe transformar las convenciones de su sociedad o incluso destruirlas por completo cuando confinan su turbulento espíritu de forma contraria a sus metas

«internas», ¿por qué tendría que haber normas o leyes que sigan siendo sagradas?

Todo lo que es finito confina y mata; la libertad es ser libre de todas las cadenas, tener libertad para ser y actuar como dicte nuestra voluntad. Las posibilidades de acción deben ser infinitas, de lo contrario nos quejaremos de que nuestra libertad no es completa; y cualquiera de esas posibilidades infinitas debe ser realizable, de lo contrario nuestra libertad seguirá estando incompleta. De ahí la noción irracionalista de libertad desarrollada por los románticos extremos en el cambio de siglo, por ejemplo en *Lucinda*, la novela de Friedrich Schlegel (o de su esposa), en la que se presenta a un niño que grita y patalea como símbolo de la libertad absoluta, al que las leyes, las convenciones y los vínculos sociales no limitan de forma alguna; en la que se denuncia al matrimonio y se aboga por la libre asociación de los sexos, no porque sea el cumplimiento de una armonía de elementos que se presentan como si estuvieran relacionados entre sí de forma racional, sino como la libre autorrealización del espíritu humano sin ataduras, que arranca todos sus lazos y abandona la tierra para estar más cerca de la flama eterna e infinita que desconoce toda lógica y toda regla, que es lo infinito, imposible de expresar con las insignificantes categorías humanas, inventadas por seres de pocas miras que viven sus vidas obedeciendo normas que aceptan porque no se atreven a cuestionarlas. Éste es el ideal de la violenta anarquía, del triunfo del audaz y libre Gulliver sobre los ejércitos patizambos y destartalados de los habitantes de Lilliput, que se han esclavizado a sí mismos. Stirner, Bakunin, Nietzsche: la lista es bien conocida.

La diferencia esencial entre estos personajes y quienes encuentran la libertad en la sumisión a un patrón social específico reside en su interpretación de lo que se realiza cuando se realiza el yo. Algunos realizan un yo que es racional y que busca someterse a patrones racionales, sin dejar de ser individual. Otros conciben un yo racional, pero sólo ven su cumplimiento en una sociedad con varios grados de cohesión y rigidez de organización. Hay otros que consideran que el yo es una emanación finita del espíritu central del mundo, que sigue leyes que no son deducibles lógicamente sino que tienen una «lógica interna» que guía al artista creativo, al profeta y al hombre de acción inspirado. Todavía hay otros más que creen que el yo es una fuente violenta de energía que no sigue ninguna regla y que se reafirma en contra de todo lo racional, coherente y, por lo tanto, finito y limitante. Hay otros todavía que encuentran la realización verdadera del yo en la historia, la raza o la Iglesia.

Todos estos casos están unidos por la noción de que la libertad es un tipo de ensimismamiento estático en una actividad. La libertad del violinista es proporcional a la precisión con que expresa la partitura, y a la totalidad y fidelidad de su obediencia a las reglas; será mayor conforme más se identifique con ellas, elimine todo lo que es subjetivo e intente convertir su personalidad en un medio transparente de expresión. O bien, la libertad puede presentarse como la obliteración de uno mismo en la marcha de un ejército, mediante la identificación de uno mismo en un juego con un equipo, al sentirse uno con un sindicato que funciona de manera bastante cerrada o con una escuela, una burocracia, una Iglesia o un sistema estatal. En sus manifestaciones históricas puede tomar la forma de la destrucción violenta de otros o de uno mismo. En todos los casos

anteriores, la libertad en cuestión es el opuesto absoluto de su noción *liberal* —el individuo que se abandona a la persecución de sus propios fines sin interferencia, sin importar si el cumplimiento de estos propósitos lo hace feliz o no, si lo «realiza»—, de la noción negativa de evitar la interferencia de otros que yace en el corazón de la libertad en la forma en que la conciben Locke y Hume, Mill y Macaulay y que, por lo menos, funciona aún como el ideal aparente de los gobiernos democráticos. No existen dos ideas que parezcan más disímiles que la apasionada autoinmolación frente al altar del Estado, la raza, la religión, la historia o la búsqueda «dinámica» del poder por el poder, como síntomas del hombre libre, por parte de los fascistas y de otros románticos histéricos, o de antiliberales amargados; y, por otra parte, los conceptos de libertades civiles inalienables, de limitación de la interferencia y la santidad de algunas áreas dedicadas a la vida privada que conforman la sustancia del individualismo liberal como se le defiende de la invasión en las democracias.

La libertad de aquellos que —lo sepan o no— han absorbido las ideas de los metafísicos idealistas y ven en el Estado o en la Iglesia una obra de arte modelada por ellos mismos o por un poder trascendental, del que son ingredientes indispensables, aunque firmemente controlados, felices con la función única e inalterable que la historia o cualquier otro déspota abstracto les ha asignado, parece esclavitud —feliz quizá, incluso estática, pero aun así esclavitud— para quienes han crecido en una civilización más individualista. En el otro extremo, la libertad para vivir y dejar vivir, para estar solo con nada más que nuestros recursos, la posibilidad de elegir entre alternativas sin más razón que el que un tipo de vida dado o una alternativa dada conducen a un incremento en la felicidad, o porque parecen atractivos en sí mismos (y no entran en conflicto con razones personales parecidas, casi casuales, de otros), no parece libertad sino una forma de andar a la deriva, de ociosa e informe autoindulgencia, una búsqueda irresponsable de fines a corto plazo, una precaria moral *ad hoc* que carece de toda dignidad o seriedad en sus propósitos y que, sobre todo, parece ceguera frente a los inmensos potenciales creativos del espíritu «interior», que exige su liberación y el derecho de dirigir; lo anterior parece trivial, precario y vacío para aquellos que están habituados a una forma de autosacrificio colectivo, a una misión mesiánica, e igualmente para quienes lo anhelan. Entre estos extremos existen muchas versiones y tipos de actitud, similares entre sí —y a los polos entre los que oscilan— en muchos aspectos imposibles de definir con precisión.

Sin duda hay algo paradójico en las vicisitudes de una palabra que, en el mismo periodo breve, Condorcet usó con un significado casi totalmente opuesto al que Saint-Just le dio; que Fichte usó para describir una forma de vida que Bentham o James Mill, usando la misma etiqueta, intentaron hacer imposible durante toda su vida; que Mill y Macaulay, Hegel y Nietzsche, Marx y Woodrow Wilson y Lenin, utilizaron como término central, como concepto básico para fundamentar sus creencias, tan sagrado que exigía el más alto escrúpulo intelectual e intensidad de sentimiento de los que eran capaces, pero que describe ideales que eran curiosamente irreconciliables, que chocaron con violencia y tuvieron consecuencias que no es necesario recordar a ninguno de nuestros contemporáneos. Es evidente que en todas esas tradiciones el único significado que

comparten los muchos usos de esta palabra tiene que ver con la eliminación de obstáculos para algo que cada una de ellas considera los fines más importantes de la vida. La libertad como fin en sí mismo apenas y tiene algún significado. Tiene sentido decir que un hombre debe buscar la felicidad y nada más, o el conocimiento y nada más, incluso el poder para satisfacer sus caprichos y nada más, pero ¿qué significado tiene afirmar que la libertad y nada más que la libertad bastaría? A no ser que alguien —parece casi demasiado burdo decirlo— deseara ser o hacer algo antes que otra cosa, es imposible desear que la libertad sea algo y no otra cosa; y la diferencia proviene de las muchas interpretaciones de lo que, según cada escuela o tradición, vale la pena en sí mismo hacer o ser.

Ciertamente la noción de «libertad positiva» se funda en una confusión, una confusión que ha costado muchas vidas humanas, pues su significado no es otro que el hecho de que todos los hombres tienen metas positivas y se sentirán infelices, irrealizados o indefensos ante el cruel destino o ante maestros crueles, a no ser que estos fines positivos no entren en conflicto de forma demasiado violenta entre sí, o con el entorno de aquellos que los buscan, o con los propósitos y el comportamiento de sus prójimos; y que eliminar los obstáculos que impiden la realización de este o aquel fin importa poco para quienes no conocen los fines que buscan, que persiguen fines incompatibles entre sí, mismos que son irrealizables o que chocan de manera demasiado violenta con los fines de otros. La fuerza del argumento de quienes hablan de «libertad positiva» está en que esto es así, y en que aquellos que tienen libertad en estas circunstancias desfavorables no la consideran valiosa y, por lo tanto, no la reconocen por lo que debería ser. No obstante, la libertad no deja de ser libertad porque, en circunstancias específicas y poco favorables, deje de ser la posesión más preciada. Un ciego puede no apreciar el obsequio que implica una pintura hermosa, pero sigue siendo un obsequio y la pintura no se hace menos hermosa porque él no pueda verla (el significado de términos como «belleza visual» tiene su origen en la experiencia de aquellos que sí pueden). Las libertades civiles pueden no significar nada para los desposeídos, pero que no estén en condiciones de desearlas, o entender lo que son, no hace que las libertades civiles sean «negativas» en cierto sentido, en tanto que pueden ser «positivas». Sin duda el contenido concreto del tipo de libertad discutida aquí es distinto dependiendo del contexto concreto en la mente de pensadores con ideas diferentes sobre la naturaleza humana, las capacidades humanas y los fines de la vida; como era de esperarse la noción de libertad diferirá para aquellos que conciben al hombre como un fragmento que se ha separado de un todo inicial que todo lo abarca, y que lo que busca sobre todas las cosas es unirse con él y perder su identidad (excepto como conductor de alguna fuente central de luz o poder), sin importar si es hegeliano o budista, y para quienes conciben al hombre como un ser empírico en el tiempo y el espacio que busca los fines que busca, sin importar la razón, y que, para lograr ser lo que desea ser, necesita un área específica protegida de la invasión de los otros, sin importar si sus opiniones coinciden con las suyas o no, si las aprueban o no, y sin importar qué actitud tengan hacia él y hacia sus fines, y qué actitud tenga él hacia ellos y sus fines.

Se puede discutir la extensión que debe tener esa área y si existen ocasiones —y, de

haberlas, cuáles son— en las que sea posible invadirla. Sin embargo, la constante es que mientras *un* área tal no se delimite en la práctica (y en la teoría), será imposible alcanzar los fines que, por simple observación, son realmente aquellos que los hombres han buscado y que es muy probable que siempre busquen. Los deseos e ideales de estos hombres deben respetarse porque, a decir verdad (y nuevamente es cuestión de simple observación), esos hombres y esos ideales son lo suficientemente valiosos para quienes dan este significado a la palabra *libertad* como para que valga la pena tomarlos en cuenta de la forma más seria posible por sí mismos, en cuanto tales, como fines en sí mismos, tal y como Kant recomendó, aunque quizá sólo por una de sus razones explícitas, no porque sean seres racionales (sea lo que fuere que eso significa), sino por la otra, porque los hombres son fines en sí mismos debido a que son la única fuente de toda moralidad, los únicos seres por los que vale la pena hacer lo que vale la pena hacer, porque la noción de fines en sí mismos es la de fines que los hombres inventan para sí mismos y, en consecuencia, no existe nada fuera de ellos por lo que, en principio, se pueda considerar que vale la pena sacrificarlos.

El conflicto entre las definiciones humanista y no humanista de libertad —esta última dividida a su vez en muchos tipos: trascendentalista y teocrática, «orgánica» (ya sea en el sentido hegeliano o fascista) o heroica (en el sentido que Byron o Nietzsche le daban), que ordena a los hombres arrodillarse ante las exigencias de la historia (como exigían Burke o los juristas alemanes) o de la clase (como los marxistas), o de la raza (como los nacionalsocialistas) o las de un ideal estético de autodestrucción en favor de alguna violenta escatología o un quietismo como el que predicaban Schopenhauer, Tolstói o los sabios hindúes— en última instancia parece depender, en parte, de la creencia que se tenga de la forma en que son los hombres, de su comportamiento y de cuáles son los resultados de sus interacciones con otras fuerzas; en parte de lo anterior, y en parte de los propósitos definitivos que son, en última instancia indiscutibles, y sobre los que únicamente es posible afirmar y contra-afirmar, e intentar convertir mediante la persuasión o a través de la violencia. El uso de la palabra *libertad* es uno de los mejores indicadores del ideal de vida último de quien la usa, de lo que quiere y lo que evita, ya sea que lo busque de forma consciente o inconsciente; así, la distancia que divide a la visión humanista de la sociedad de la no humanista se hace dramáticamente evidente a causa del abismo insondable que se extiende entre, digamos, Fichte o Görres, por un lado, y Mill, por el otro. Todos y cada uno de los grandes pensadores del siglo XIX pueden ubicarse más cerca de uno u otro de estos polos: la tendencia general es inequívoca y la neutralidad, imposible. Los dos ideales no son compatibles ni es posible llegar a un acuerdo entre ellos, y han dominado las mentes de los hombres (mucho más tiempo que, digamos, la oposición entre colectivismo e individualismo o espiritualismo y materialismo) desde entonces. Por último, la forma en que alguien usa el término *libertad* es uno de los indicadores más claros de su postura en el mundo.

[1] {Rescribir esta oración}

[2] {Entra cita de Helvétius sobre la libertad.}

[3] *Vid. supra*, p. 175, n. 34.

[4] «Todo cuanto fue creído siempre, por todos y en todas partes», Vicente de Lérins, *Commonitorium* 2, 3.

[5] {Debería contrastar esto con el optimismo del siglo XVIII; es decir, o conquisto la naturaleza, la estupidez y el vicio o los llamo *ilusorios*.}

[6] {mención a la impotencia política como origen de la absorción en la vida «interior» y generadora de una extraña libertad interior *au dessous de la mêlée* [«por encima del ajetreo»]: ανω y κατω [«arriba» y «abajo»] son lo mismo. Extraña forma de encuentro [¿?]. Tesis cristiana [¿?] y de Dost[¿oievski?]. También la no resistencia de Gandhi; y de Schopenhauer: *música*; liberación del ciclo: el mundo determinista que vence mis deseos al ser salvajemente como es.}

[7] {eliminar: falaz.}

[8] {Insertar aquí nota sobre los dos significados de *por qué*. «Esto se puede expresar de otra manera: "¿Por qué actúo como lo hago?"» Explicación sociopsicológica contra fines absolutos.}

[9] {Aislacionismo; aranceles; planeación; *dirigisme*; el yo como *directeur* [¿?]}

[10] El filósofo francés Maine de Biran afirmó prácticamente lo mismo cuando criticó el principio cartesiano «cogito ergo sum» y afirmó que debió rezar «volo ergo sum». [«[P]ar *"je pense"* j'entends, "*je veux* […] donc je suis […]"]», *Notes de M. de Biran sur l'idée d'existence*, Première Partie, Les Principes, 2. L'idée de substance et l'idée de force, 1854, pp. 50-51, citado en [la segunda parte de] Pierre Tisserand, *L'Anthropologie de Maine de Biran…*, París, 1909; también en *Œuvres*, 14 vols., 1920-1949, vol. 14, p. 63. Henri Gouhier escribe: «il explique pourquoi revenir à Descartes et jusqu'où le suivre: je veux serrer le poign, donc je suis», en *Maine de Biran par lui même*, [París], 1970, p. 125.]

[11] [El concepto relativamente oscuro planteado por Tomás y Spinoza de *natura naturans* (naturaleza naturante) reconoce, de manera un tanto tosca, el aspecto activo de la naturaleza, en oposición a *natura naturata* (naturaleza naturada), su aspecto pasivo.]

[12] [*Cf. supra*, p. 213. Esta etiqueta hegeliana (aunque no es una cita directa de Hegel, y ciertamente tampoco de Engels, a quien se le atribuye en ocasiones) tiene su origen en Spinoza.]

[13] {Véase pasaje más arriba [pp. 211-212]: uno / otro}

[14] [El origen de esta frase no es claro; ocurre en dos ocasiones en la obra de Jean-Louis Guez de Balzac (1594-1654); en su *Socrate chrestien* (1652), Discurso 8: «Il devoit perir, cét Homme fatal (nous le considerasmes il y a quelques jours dans l'Histoire de l'Empire d'Orient) il devoit perir des le premier jour de sa conduite, par une telle ou une telle entreprise; Mais Dieu se vouloit servir de luy, pour punir le Genre humain, & pour tourmenter le Monde: La Iustice de Dieu se vouloit venger, & avoir choisi cét Homme pour estre le Ministre de ses vengeances»; y en *Dissertations critiques / de critique* (1654), Disertación 26: «Denis fut ainsi deschiré, en la personne du Cyclope Polypheme: Et comme Tibere a estè, apres sa mort, l'image de l'Homme fatal; durant sa vie, Agamemnon estoit l'image de Tibere». Véase *Les Œuvres de Monsieur de Balzac*, vol. 2, París, 1665, pp. 237 y 679. Entre sus apariciones más recientes está la de Wellington en *Memorias de ultratumba* de Chateaubriand, 1849-1850, vol. 2, p. 474 en la edición de Maurice Levaillant, París, 1948 (vol. I, trad. José Ramón Monreal, Acantilado, Barcelona, 2004, p. 1102).]

4
La marcha de la historia

Actualmente la noción de que el método científico es la única forma de obtener información objetiva (es decir, fiable) sobre el mundo está lo suficientemente extendida como para que no parezca paradójica en sí misma. Existen tres maneras de demostrar que una proposición es verdadera: mediante la inspección empírica directa, como cuando a través de la observación descubrimos que las rosas son rojas o que tienen un olor dulce, cuando las olemos; a partir de la deducción, este método se practica en la lógica, las matemáticas y en cualquier disciplina en la que éstas participen; y por inducción, cuando asumimos que lo desconocido se parece a lo conocido, al menos en ciertos aspectos, e inferimos, a partir de lo que hemos descubierto, utilizando alguno de los otros métodos lo que por alguna razón no está presente de forma directa, porque está en el pasado o en el futuro, o porque obstáculos físicos, psicológicos o de cualquier otro tipo lo ocultan de la inspección directa.

Se dice que el uso sistemático de estos métodos, tomando en cuenta su verdadero alcance, la forma de aplicarlos y la manera en que se relacionan entre sí, es científico, y las muchas ciencias dependen en parte de su objeto de estudio y en parte de los métodos que parecen más útiles para obtener los resultados deseados, es decir, que provean información cuya fiabilidad esté definitivamente confirmada por la observación humana real o por una relación lógica especificable (como la probabilidad, la coherencia y sus similares) con dicha observación. De esta forma se acumula y organiza el conocimiento de uniformidad, de lo que sucede en compañía de algo o en sucesión de algo, o al lado de algo más. Se dice que la cientificidad de esta información aumenta conforme la cantidad de datos por asimilar se reduce y el número de generalizaciones (leyes o normas) se vuelve más amplio en su alcance, así las generalizaciones mismas se organizan en una pirámide: las leyes más específicas son directamente deducibles de otras más generales y el número de leyes primordiales —leyes que no son deducibles de otras— se hace tan pequeño como sea posible. El ideal es que todas las leyes sean derivativas, en otras palabras que sean fórmulas para la descripción, predicción, correlación y retrodicción de todos los fenómenos (el comportamiento de todas las cosas y todas las personas) a partir de una sola ley integrante o un principio a partir del cual se puede deducir todo.

Éste es el ideal de la unidad de todas las ciencias, cuya búsqueda ha sido una veta importante en el pensamiento humano desde Tales, y que ha influido tanto en el pensamiento científico como en el pensamiento dedicado a la ciencia con especial fuerza desde el siglo XVIII, cuando la meta, si bien no alcanzada, parecía al alcance de la mano. Sin embargo, si nos preguntamos de qué trata la historia y cómo se escribe, no queda

claro la forma de acomodarla en este patrón general.

Cuando intentamos describir una sucesión de eventos históricos, los papeles que personas específicas, grupos o personalidades jugaron en ellos, los efectos de esta o aquella situación histórica o la influencia de factores personales o impersonales como el comportamiento económico de una comunidad específica o la influencia de gobiernos concretos o gobernantes individuales sobre ella, ¿procedemos en realidad intentando «abstraer» todas las características que el periodo, la sociedad o los individuos en cuestión comparten con otros periodos, sociedades o individuos para extraer generalizaciones sobre el comportamiento que sean comunes a los diversos periodos o personas y deducir de estas generalizaciones lo que debió haber sucedido en el periodo o con las personas que se discuten? En cierta medida por supuesto que lo hacemos; todas las palabras clasifican, es decir, representan características que califican a más de una entidad, automáticamente comparan y contrastan cosas y personas en diferentes momentos y situaciones. Conceptos históricos tales como «cambio», «revolución», «poder político», «gobierno», «descontento popular», «democracia», «tiranía» y demás intentan, por supuesto, denotar algo similar en situaciones muy diversas y presuponen un grado suficiente de similitud en situaciones muy distantes en el tiempo y el espacio, lo que permite que dichos términos se puedan usar provechosamente. Sin embargo, esto no basta. La razón de existir de la química es definir las entidades con las que trata (por ejemplo, moléculas o valencias) de manera que elimine todo lo que es irrelevante, de tal forma que cada molécula *qua* molécula tiene el principio estructural de una molécula o todas las valencias son idénticas entre sí *qua* valencias sin importar cuándo o dónde ocurran, sin importar qué tan distinto sea todo lo demás en esas situaciones. Con menos éxito, la biología intenta definir, digamos, los «organismos» con la misma uniformidad, de tal manera que cuando y donde se diga que hay «organismos», posean tantas características similares como sea posible, con el fin de hacer que las generalizaciones cubran tantos casos como puedan. La historia simplemente no funciona de esa forma.

Para empezar, si queremos describir, por decir algo, la Revolución francesa o el carácter de Robespierre y su influencia en ella, lo último que haríamos, si procediéramos normalmente, sería describirlos en términos tales que se volvieran tan indistinguibles de otras revoluciones en otras épocas o de otras personas como fuera posible. Aún más extraño sería que intentáramos describir a Robespierre de manera tal que hiciéramos —hasta donde lo permitan nuestras capacidades— que pareciera el gemelo siamés de otros revolucionarios (franceses o italianos, romanos o chinos) con el fin de demostrar que al actuar como lo hizo sólo seguía las mismas reglas generales del comportamiento revolucionario que hacen que todos los revolucionarios, en cualquier lugar y tiempo, actúen de forma absolutamente similar, dadas tales y tales condiciones de un tipo identificable. Lo que intentamos hacer —y nadie llamaría historiador, aún menos biógrafo, a alguien que no lo hiciera— es comunicar lo que realmente sucedió en una situación particular, sin importar que algo muy similar haya ocurrido en otras circunstancias; buscamos comunicar algo que de cierta forma es absolutamente único: algo que sucedió en una época y un lugar específicos y de una forma determinada, y que

es lo que es precisamente porque no sucedió en otro tiempo, en otro lugar o en relación con un conjunto absolutamente distinto de organismos humanos. Puede ser que la historia sea cíclica, que se reproduzca de forma precisa o que cada situación histórica se repita exactamente en otro lugar y en otra época, pero eso no importa a los historiadores. Recurrimos a ellos para que nos proporcionen una versión tan fiel como puedan de algo que, hasta donde nosotros sabemos, sucedió sólo una vez, en un momento particular y en un lugar específico, pues eso es lo único que queremos saber. Por supuesto, si pedimos las causas por las que algo sucedió, estamos, hasta cierto punto, pidiendo leyes generales (pues las causas son eso), ese elemento en una situación dada que, de haber sucedido en otro lugar, habría sido —y en las ocasiones en que realmente sucedió, en otros momentos y lugares, fue— un ejemplo de alguna ley general que nos dice cómo se comportan en realidad tales elementos en circunstancias cambiantes. Estas leyes generales sin duda se «abstraen» de situaciones concretas a partir de la comparación y el contraste, gracias a alguna forma de burda inducción. Sin embargo, la simple exposición de estas leyes y de sus aplicaciones no bastaría, pues no explicaría la unicidad de lo sucedido, la forma particular en que sucedió, las características específicas de un evento, de una situación o de una persona, que conforman el patrón específico que esperamos que describan y analicen los historiadores. La personalidad de Napoleón o el desarrollo de la Revolución rusa no son deducibles a partir de leyes generales en la misma manera en que las ciencias físicas deducen el comportamiento de los cuerpos.

La sociología y la psicología, que, en tanto que son ciencias, prometen ser capaces de hacer un día estas deducciones, ni siquiera se han acercado en grado serio alguno; sin importar cuál sea la validez de sus afirmaciones, la historia como la escriben los historiadores no pretende hacer esto, de hecho, ni siquiera lo desea. Puede, o no, buscar la demostración de principios generales, leyes generales, empíricas o *a priori*, materiales o espirituales, conforme se van revelando en lo que ocurre; y se dirá que los historiadores son filosóficos o no filosóficos en la medida en que creen que hacen precisamente eso. Sin embargo, no serían historiadores (cuando mucho filósofos de la historia o defensores de la eliminación de la historia en la forma en que se escribe y en favor de alguna otra forma de tratar los hechos) si, como mínimo absoluto, no establecen en su orden los hechos que estudian de forma tal que sobresalga el carácter particular, las cualidades específicas, de eventos históricos o personas, de manera que, sólo por eso, nos den la impresión de que en verdad están describiendo eventos reales en un tiempo y espacio reales en la forma en que ocurrieron cuando y donde sucedieron, y no a personas y eventos hipotéticos en tiempos y espacios posibles, que podrían haber sucedido en cualquier época, en donde sea o nunca; en la forma en que los científicos mencionan características que describen a los átomos o incluso las formaciones geológicas (cuya existencia aseguran) con términos generales, es decir, sin importar si existen o no.

Es claro que la historia como la conocemos no es una ciencia sino un arte, en la misma forma en que pintar retratos es un arte que permite comunicar la unicidad de una personalidad o de una expresión y no simplemente aquello que es común a muchos otros hombres, que es algo que una radiografía o incluso una fotografía podrían comunicar.

Hasta cierto punto, el éxito de un pintor depende directamente de la medida en que su retrato sea la imagen de un individuo único en el universo, de tal forma que si hubiera otro que se pareciera a él de manera precisa, sólo sería una coincidencia irrelevante y peculiar que a él, como retratista, le resulta absolutamente indiferente.

Además de su método, hay al menos otro hecho que distingue a la historia de las ciencias, y es que trata con seres humanos, y lo hace como si fueran criaturas que piensan, sienten, desean y actúan. Las ciencias naturales buscan registrar qué sucede en compañía de qué otra cosa, con qué frecuencia, por cuánto tiempo y qué tan extendido está ese fenómeno; proporcionan respuestas a preguntas como ¿qué hay en el mundo? y ¿cómo se comporta?, es decir, qué hace, dónde y cuándo; lo anterior es válido tanto para las ciencias humanas (sociología, antropología, psicología, etc.) como para las ciencias naturales, siempre y cuando las primeras merezcan el apelativo de ciencias. Sin embargo, los seres humanos —como nos consta porque nosotros mismos somos humanos— no son solamente cuerpos en el espacio que se mueven y a los que mueven, sino que tienen propósitos y motivos, y actúan como lo hacen influidos por más que simples causas físicas o biológicas. Si bien es una falacia ser antropomórfico (atribuir falsamente características humanas a los dioses) o animista (atribuirlas a los planetas, los ríos o los árboles), la falacia patética se condena porque atribuye emociones humanas a los objetos inanimados y a los animales, lo que significa que estas categorías son apropiadas en algún lugar, en la descripción de seres humanos. Si las analogías entre ellos y los objetos naturales (o la deidad) son falsas, debe ser igualmente falaz utilizar esta analogía en el sentido inverso: tratar a los seres humanos como si tuvieran atributos que no difieren de manera significativa de los que poseen las piedras, los árboles, los pájaros, los perros o el sistema solar, como hacían los racionalistas del siglo XVIII con sus analogías de las sociedades «de los castores o de las abejas»[1] o como suelen hacer sus seguidores de los siglos XIX y XX.

Cuando asumimos que César o Robespierre tenían emociones o que los motivaban sus deseos por ciertos fines o que pensaban y reflexionaban de cierta forma, no lo hacemos con base en evidencia inductiva tan exigua como la que podría existir para la construcción de esas hipótesis sino a partir de analogías con nosotros mismos, porque tenemos bastante evidencia inductiva como para creer que hombres llamados de esa forma existieron y, si fueron hombres, no existen razones para que nos conformemos con las observaciones sobre el movimiento de sus cuerpos que los registros podrían poner a nuestra disposición. También podemos atribuirles, por ejemplo, propósitos y preguntarnos no sólo cómo se comportaban sino por qué lo hacían. «¿Por qué?» es una pregunta que no podemos hacerle a la naturaleza a no ser que creamos que, en cierto sentido, está animada o dotada de propósitos, y ésa es una de las grandes falacias que abordamos en el primer capítulo. Sin embargo, sí es posible hacer tales preguntas sobre seres humanos, y ya que la historia se ocupa de la experiencia de los seres humanos, sus propósitos, sus pensamientos y sentimientos; del impacto que los eventos naturales o los actos de otros hombres provocan en sus mentes y emociones (pues la historia no es una relación del comportamiento y la evolución de los cuerpos de los humanos o de la

estructura de sus cerebros o sus sentidos, que, aunque relevante, es asunto de otras disciplinas), en realidad no estaríamos escribiendo historia si no respondemos a preguntas como ¿por qué ciertos individuos actuaron de la forma en que lo hicieron? o ¿qué sintieron sobre algo? o ¿cuáles eran sus ideas cuando actuaban de cierta forma?, mismas que prácticamente carecen de sentido cuando se refieren a flores, peces o a la Luna. Por supuesto que es posible que, en cierto sentido, los vegetales o los minerales sean, como creía Leibniz, seres sensibles, aunque de un modo muy embrionario y básico, pero si esto fuera así, es algo que nos resulta opaco y demasiado especulativo. Podemos establecer que cuando se avientan piedras a las ventanas la mayoría las quiebran, pero si se sugiriera que a las piedras les gusta (o no) hacer esto, que las ventanas desean quebrarse o, por el contrario, que lo resisten con todas sus fuerzas, que las mesas literalmente gimen por sus cargas, que los prados sonríen o los mares se enfurecen, no tendríamos evidencia alguna; tan sólo podemos describir el aspecto «exterior», sin importar qué pase «adentro». No obstante, en los humanos podemos distinguir claramente entre el comportamiento «externo» (como los movimientos corporales y los estados) y los procesos «internos», cuya expresión es el fin de todo nuestro vocabulario mental y emocional. Por lo tanto sabemos más —o al menos de forma diferente— sobre los seres humanos y lo que los hace comportarse como lo hacen y ser como son que sobre los objetos inanimados. En pocas palabras, sabemos lo que significa ser humano pero no qué es ser una mesa o una piedra, tan sólo lo que es ver, tocar y probar objetos materiales. Cualquier historiador que intente tratar sólo con las características naturales —como un zoólogo describe a los castores o un entomólogo a las hormigas— estaría actuando de forma muy extraña, estaría evitando de forma deliberada decir lo que sabe y se limitaría de manera artificial a aquello que los hombres y los objetos naturales comparten, y en consecuencia no lograría dar cuenta de lo que distingue de forma única a los hombres o, por lo menos, nuestro conocimiento de ellos. Este tipo de conductismo ciertamente es incompatible con cualquier tipo de descripción histórica, sin importar qué tan fructífero pueda ser —e incluso eso parece dudoso— en ciencias como la economía o la sociología.

Ciertamente, a lo que nos referimos con *entendimiento* difiere profundamente en ambos casos. En las ciencias naturales se puede reducir en última instancia a la atribución adecuada de casos individuales o grupos de ellos a las leyes, es decir uniformidades, que tienen el mayor poder predictivo y clasificatorio. Aquí *entendimiento* es conocer el lugar que fenómenos dados tienen en un mapa: el sistema más incluyente y detallado posible en donde se interrelacionen tantos tipos diferentes de fenómenos como sea posible; mientras que entender fenómenos históricos, sin importar que también se involucren supuestos causales, sin duda supone al menos cierto grado de conocimiento de las intenciones de las personas: cómo se sentían, qué buscaban, qué ideas los influyeron, cómo veían el mundo, cómo reaccionaron a la experiencia, qué ciencias y artes practicaban, por qué actuaron y por qué sufrieron. Un entendimiento de este tipo es obviamente similar a la forma en que los humanos se relacionan entre sí, en que se supone que entienden lo que otros les dicen, en que deducen sus intenciones y miden sus

personalidades, algo que todos realizan mediante un proceso empírico muy diferente al de la inducción científica. Ésta es una forma en la que es imposible «entender» las flores, las piedras o los protoplasmas.

Es cierto que, en ocasiones, historiadores ambiciosos que aseguran poseer poderes cercanos a lo intuitivo pueden extralimitarse en este aspecto. Cuando un historiador de Roma afirma que entiende el carácter individual de cierto emperador a partir de los edificios que mandó erigir, pues estos edificios «expresan» de cierta forma su actitud hacia la vida y «nos hablan» casi de la misma forma en que una carta personal lo hace, podemos dudar con razón si esto es en forma alguna un medio fiable de investigación histórica; pero nuestras dudas provienen de la sospecha de que los edificios no «hablan» como las cartas, de que, aunque pueden proporcionar cierto tipo de evidencia sobre los gustos de una cultura o, al menos, sobre la forma que algunos hombres querían (o pensaban que querían) que tuvieran los edificios, sin embargo la arquitectura no comunica pensamientos y sentimientos de forma directa como el habla o la escritura, ni tiene suficientes reglas convencionales que la organicen con el fin de hacer que esos significados sean comprensibles. Sin embargo, del hecho de que tal acercamiento sea demasiado imaginativo y requiera, por lo tanto, al no tener información directa (y en ocasiones incluso cuando la tiene), que los métodos inductivos normales de la ciencia se esfuercen por sustentarlo (como los fragmentos dañados de manuscritos o de alfabetos apenas entendidos deben «restaurarse» con el uso de métodos científicos en la misma forma en que las ciencias naturales los usan), se entiende que, si deseamos evitar ser demasiado especulativos, debemos regresar al nivel en que tales métodos se puedan aplicar en la forma debida, en donde el «entendimiento» sea el método adecuado para obtener información, como cuando leemos un libro (aunque se haya escrito en el pasado) y entendemos su contenido y creemos en él sin pruebas inductivas que nos demuestren que los escritores usaban las marcas escritas en el papel de forma más o menos similar a como las usamos ahora. En otras palabras, el entendimiento histórico está directamente relacionado con la forma de entendimiento que los humanos utilizan para comprenderse o malinterpretarse en el trato diario o con aquella con que entendemos los registros escritos del pasado o en que se dice que las obras de arte expresan algo sin que transmitan información factual descriptiva. No es la misma forma de entendimiento a la que nos referimos cuando decimos que hemos entendido un fenómeno después de que fue explicado de manera científica.

Es claro que la explicación histórica incluye inferencias inductivas tanto en los estudios ancilares (paleografía, arqueología, etc.) con que reconstruye gran parte de la evidencia, como en el proceso mismo de reconstrucción histórica del pasado, pero ya que involucra un grado tan alto de entendimiento en un sentido distinto al que resulta de los métodos de las ciencias naturales, la explicación histórica difiere radicalmente de la científica. En sus categorías (el sentido con que usa términos como «evidencia», «hecho» e incluso «verdad» y «probabilidad», y palabras como *porque* y *por lo tanto*) trata con situaciones únicas más que con leyes generales (puede presuponer tales leyes, pero no las formula y no tiene que hacerlo). No pasa de lo particular a lo general o de lo

general a lo particular sino, como cualquier otro tipo de narrativa, de lo particular a lo particular. Sus aseveraciones se verifican de la misma manera que las conjeturas y las creencias del sentido común, y no como las de las ciencias no físicas. Hace preguntas para las que no se espera que las ciencias proporcionen una respuesta; afirmar que deben o que deberían hacerlo, como han hecho los defensores de la historia «científica» desde los días de Holbach e incluso de Hobbes, es —como dijo alguna vez Tolstói— como hacer que un sordo responda preguntas que no puede oír: daría respuestas que quienes preguntan no desean oír, pues eso no es lo que preguntaron.

Vico

La proposición de que la historia es única en este sentido, así como la famosa e importante distinción —que ha traído alternativamente luz y oscuridad a este tema— entre las ciencias naturales y las históricas o, de forma más amplia, entre las ciencias y las humanidades, fueron postuladas con una perspicacia sorprendente por el filósofo italiano Vico y luego ignoradas por completo durante más de un siglo. Se las redescubrió independientemente de él y cuando, en el siglo XIX, su inmensa originalidad se reveló al mundo afuera de su nativa Italia, otros (Herder, la escuela histórica del derecho alemana, Saint-Simon y sus discípulos, los contrarrevolucionarios católicos y otros teóricos románticos) ya habían descubierto estas verdades casi por su cuenta. No obstante, es en los textos de Vico en donde este aspecto fundamental se expresa de forma más clara y atrevida. Fue él quien, en protesta contra el método cartesiano dominante, negó que, a pesar de todos los triunfos en sus propias áreas, los métodos de las ciencias matemáticas y físicas se pudieran aplicar al estudio de la humanidad. Así, este razonamiento tomó la siguiente forma: un hombre sólo es capaz de entender perfectamente aquello que él mismo puede hacer. En efecto, las matemáticas son perfectamente inteligibles, según Vico, porque no describen algo que exista en el mundo externo sino una actividad de la mente que actúa en concordancia con sus propias reglas, sobre material provisto por ella misma; la física es menos inteligible en la medida en que entra en juego algo más que las matemáticas, es decir, el comportamiento de la materia —materia tosca que no fue inventada por el hombre y cuyo comportamiento es, por lo tanto, algo dado—, que la naturaleza impone sobre el hombre de acuerdo con sus propias leyes, las cuales rigen su cuerpo como el de un objeto natural; él no elaboró estas leyes para sí mismo ni las tuvo como una experiencia interna, en la manera en que sus pensamientos o emociones son suyos y no parte del mundo externo.

El método cartesiano parecía asumir que mientras que el mundo «interior» de las emociones, deseos y propósitos era turbio e inseguro, el mundo exterior (que es el objeto de la física y las matemáticas) ofrecía el mejor medio para descubrir aquellas ideas claras y definidas cuya necesaria concatenación es lo único a partir de lo que se puede construir el verdadero conocimiento. Vico utilizó toda su torpe elocuencia para oponerse a esto y en su característico estilo confuso, pero no por eso menos vívido, afirmó que los

procesos de la naturaleza no son claros para nosotros porque tan sólo observamos una sucesión de apariencias; mientras que a nosotros mismos nos conocemos por introspección. Solamente Dios, quien creó la naturaleza, puede entender sus procesos en la forma en que nosotros entendemos nuestros actos creativos. Pues sólo quien crea algo parte por parte es capaz de entenderlo por completo: pues hacer y saber lo que uno está haciendo, y cómo, constituye el tipo más traslúcido de entendimiento; puedo explicar las matemáticas perfectamente porque yo mismo inventé las reglas. Generaciones posteriores de «historicistas» ponen por ejemplos juegos como el ajedrez o los naipes en donde entiendo todo, en donde todo es claro porque hago que suceda según mi propia voluntad, según yo decida (yo u otros con quienes me puedo identificar, que son quienes inventaron las reglas), y sólo entiendo perfectamente aquello que yo mismo invento, hago o pude haber hecho.

En este momento Vico da su paso más atrevido y original: la historia es inteligible de maneras en que los cuerpos materiales (la naturaleza) no, pues la historia es un acto de experiencia humana. Los árboles y las piedras pueden persistir en el tiempo pero no decimos que tengan historia; además, la experiencia de un cuerpo de hombres es semejante a la de cualquier otro, pues eso es lo que significa llamar a los hombres de esa forma: sus experiencias no pueden diferir por completo. Si alguien entiende las reacciones, los pensamientos y los deseos de sus padres y ancestros se debe a que es un ser que piensa, desea y reacciona, y puede ponerse, al menos de forma imaginaria, en los pies de otros hombres. Por lo tanto, cuando los historiadores se refieren al pasado, lo que hacen es describir lo que otros hombres hicieron y sufrieron, pensaron y desearon, y los hombres entienden cómo es que pudo ser así, porque ellos mismos pudieron haber estado en la situación de los hombres descritos. Sin embargo, nunca han estado en el lugar de una roca o de un árbol, y por lo tanto nada de lo que Descartes pueda decirles sobre su constitución les resulta inteligible en el sentido íntimo en que los pensamientos, pasiones o ambiciones de otros les son inteligibles.

Vico va aún más lejos; no es solamente la influencia del entorno físico lo que hace a los hombres lo que son, aunque reconoce su gran influencia, sino sus relaciones —conscientes, semiconscientes o casi totalmente inconscientes— con otros miembros de su grupo. La capacidad de articular, en palabras claras adaptadas para ese fin, los pensamientos en deseos es algo sofisticado y tardío en el desarrollo humano. Anteriormente, cuando las lenguas humanas aún no se diferenciaban y especializaban tanto como lo harían después, los hombres expresaban sus esperanzas y temores, sus deseos e imágenes de la realidad, a través de mitos, obras de arte, bailes, rituales religiosos y costumbres sociales. El verdadero historiador no ve las fábulas y costumbres de los antiguos como palabrería incompresible emitida por gente primitiva o salvaje, por el contrario encuentra en ellas la fuente más rica posible para el entendimiento de los estados psíquicos, mismos que quizá apenas y sean dignos de recibir el título de perspectivas u opiniones: las actitudes frente a la vida de las sociedades primitivas.

Esta evidencia no sólo se escondía en la mitología y en los rituales, sino en la lengua misma. Las palabras, los símbolos que usaban los hombres, los medios en que los

conformaron, las estructuras de sus oraciones, los tipos de sonidos, la morfología y la gramática, que hasta ese momento eran objeto de la acumulación seca y mecánica de los anticuarios, expresaban los pensamientos, deseos y actitudes de los hombres hacia sí mismos y hacia los demás, ya que eran sus vehículos; más que vehículos, eran lo mismo. Los lenguajes primitivos —la épica y los cuentos populares— eran fantasías que transmitían la manera en que los hombres imaginaban la vida para ellos y para otros. Los hombres cantaron antes de hablar y hablaron de forma rítmica y poética antes que en prosa. Las canciones y la poesía, los movimientos rítmicos para la danza, la sintaxis de una oración, los símiles y las analogías, las metáforas enterradas en la lengua y en los ritos primitivos, en cualquier tipo de comportamiento estilizado, no sólo eran evidencia de la *Weltanschauung* de la época sino su expresión directa. Entendemos lo que nuestros ancestros intentaban decir porque son nuestros ancestros y nosotros sus descendientes, no sólo a través de algún tipo de desarrollo orgánico —éste, más que la evolución, era el concepto fundamental de Vico— sino porque hay una sola conciencia continua que pertenece a la raza humana como un todo, como una conciencia particular pertenece a un individuo, y cada generación de hombres representa un crecimiento en esta conciencia humana total de la misma forma en que las diversas edades de un individuo representan su crecimiento, y nosotros podemos entender el pasado de la raza humana como un hombre entiende su propio pasado individual gracias a una especie de memoria cultural colectiva, gracias a una conciencia más o menos débil —aunque se pueda estimular a través de la imaginación y el descubrimiento de evidencia concreta— de la condición de la que surgimos, que se extiende hasta el pasado más distante, al momento en que —como creía Vico, siendo el piadoso católico que era— el Señor insufló de vida al primer hombre creativo.

Es difícil excederse en los elogios a la originalidad de Vico cuando recordamos la época en que vivía. Descartes condenaba en esos momentos a la historia como una disciplina incapaz de elaborar enunciados deductivos precisos y, por lo tanto, no era más que una colección de «cuentos de viejas». Grotius y Pufendorf intentaban formular aquellos principios *a priori* permanentes de la indestructible ley natural que son los mismos para todos los hombres, en todos los tiempos y en todos los lugares y a partir de los cuales debería deducirse cualquier legislación racional, en la misma forma en que los físicos deducían la constitución del mundo a partir de las proposiciones autoevidentes que la luz natural había revelado a la razón natural. Incluso un teólogo tan relativamente histórico como Bossuet planteó la historia como el despliegue gradual del plan divino elaborado por una deidad racional, cuyas partes se interconectaban por relaciones lógicas, y tan sólo ocurría en el tiempo a causa de la naturaleza finita del hombre, que podía percibirlas en un nivel empírico como una simple sucesión ilusoria de eventos cuyo patrón interno era un todo atemporal en la mente de Dios; una doctrina de desarrollo racional similar a la de Leibniz, excepto porque Bossuet enfatizaba la doctrina medieval de una jerarquía real, según la cual todo el universo pertenecía a un orden que estaba subordinado al siguiente orden ascendente, así, los reyes eran dioses mortales que se imponían sobre el orden social con la misma autoridad que Dios ejercía sobre el

universo. Hobbes intentaba derivar los principios de la política de los de la física y explicar las instituciones —sin preocuparse por el cambio histórico— como efectos idénticos y cada vez más recurrentes que se originan en causas idénticas. Spinoza creía que la historia era en buena medida un producto de la incapacidad humana para percibir los principios racionales permanentes que podían explicar por completo la razón para que todo sea como es; una ciencia que cualquiera con una inteligencia lo suficientemente poderosa podría adquirir en cualquier momento, pero que a causa de la falibilidad humana, la vanidad y la inestabilidad emocional sólo se revelaba, de forma parcial e irregular, a los grandes filósofos, aislados entre sí en el tiempo y el espacio, quienes tan sólo perciben diferentes aspectos de la misma verdad. Incluso hombres con un talante tan ilustrado como Bayle y Saint-Évremond consideraban que, cuando mucho, la historia podría proporcionar ejemplos que alentaran una creencia o una forma de vida en los hombres de su tiempo o los disuadieran de ella.

Fue en esta atmósfera tan desfavorable para el historicismo de cualquier tipo, que Vico, en apariencia por cuenta propia, y en el transcurso de su fallida carrera como gacetillero literario y ponente en Nápoles, humillado por sus mecenas y apreciado solamente por sus logros más triviales, se las arregló para formular una visión de la historia que él presentó de manera torpe y poco clara, pero que él mismo sabía se originaba en la intuición de un genio. Esta intuición consistía en la percepción de que todas las instituciones, los pensamientos y las acciones de una generación dada eran producto de la interrelación de fuerzas sociales específicas; de que nada en la vida de los hombres está del todo desligado de algún otro elemento en la vida de esos hombres y de otros que conforman una sociedad humana organizada; que es posible obtener entendimiento de la vida económica de un país de las formas gramaticales, porque ciertas palabras sólo pueden aparecer en respuesta a ciertas necesidades sociales, que a su vez surgen tan sólo en cierta etapa del crecimiento político, económico o social de una sociedad dada.

Por supuesto que Vico no nació de la cabeza de Palas Atenea con la armadura puesta: era un producto de su tiempo. Él también hablaba de la utilidad de la historia por sus lecciones morales, pues enseñaba qué hacer y qué evitar, y ponía énfasis en lo espiritual por encima de los factores materiales que afectan a los hombres, con el fin de refutar a los materialistas y a los ateos por la mayor gloria de la única Iglesia verdadera. En este sentido, cualquier teórico cristiano que fuera piadoso, sin importar si era un platonista de Cambridge, un teólogo anglicano o un lógico jesuita, usaba los mismos argumentos para refutar las nuevas corrientes materialistas y atomistas. Lo verdaderamente novedoso en los planteamientos de Vico eran las nociones de que entender algo significa entender la forma en que llegó a ser lo que es y la forma en que se relaciona, no a través de la necesidad lógica o la simple coexistencia con otras cosas en desarrollo, con las que forma un solo patrón en evolución; que esto es más fácil de entender en la experiencia humana, porque el estudiante, que es un ser humano, puede entender, mediante el uso de su imaginación, el curso de la evolución, ya sea social o individual, de otros seres humanos mejor que lo que sea que causa cambios en la

naturaleza; que el sistema de conexiones causales que atribuimos a la naturaleza es algo con lo que no estamos familiarizados de forma tan directa como con los motivos, las intenciones y las políticas que son el origen de nuestras acciones; que la historia, que es el producto de actitudes y motivos humanos, en consecuencia nos resulta transparente en un sentido en que la naturaleza permanece opaca; que los seres humanos construyen la historia humana con las relaciones voluntarias e involuntarias que tienen entre sí y con la naturaleza y que estamos, por así decirlo, en el interior del proceso, somos nosotros quienes lo construyen; que los monumentos y antigüedades que conservamos gracias a los registros de las formas en que los hombres hablaban, pensaban, servían a sus dioses o celebraban, en que experimentaban sus placeres y solemnizaban ciertas empresas públicas y privadas no deben estudiarse de la misma forma en que la geometría o la astronomía deben estudiarse —de manera inductiva, que no es sino la segunda mejor manera, un gran desvío para las ocasiones en que el conocimiento directo no está disponible— sino como intentaríamos descubrir hechos para nuestras biografías o las de otros, en las que los criterios de verdad y probabilidad, y los métodos para establecer lo que es posible, importante, trivial, permanente o efímero, provienen del conocimiento íntimo de nosotros mismos, de lo que implica ser humano, conocer, querer, sentir, aprender, esforzarse, sufrir, amar y odiar, y comprometerse en las muchas actividades que constituyen las vidas de las familias, sectas, pueblos, países y culturas enteras.

Para ilustrar la profundidad de la concepción de Vico, basta con mencionar la forma en que entendía la mitología: una forma simbólica para representar el mundo, tanto hechos como valores, que creció de forma inconsciente entre los hombres primitivos; o sus presagios de la lucha de clases como un factor importante en el desarrollo histórico, y su evidencia en las prácticas religiosas y en la estructura etimológica de la lengua; o su énfasis en la lengua como, probablemente, el ejemplo más característico de una institución social que no depende de algo tan artificial como el contrato social y que refleja en su formación misma la vida compleja y semiconsciente de las culturas entendidas como «organismos», de los que los individuos son casi —Vico no llega tan lejos— abstracciones, miembros separables en el pensamiento pero no en la realidad.

No importa si Montesquieu leyó a Vico, su relativismo histórico y la idea de que la forma de ser de los hombres se debe a diferencias en las condiciones materiales, educativas o en el carácter nacional, sin importar cuán sensible, original e interesante sea, es terriblemente inferior a Vico en su alcance y en la audacia de su concepción. El contraste entre la inteligibilidad de la historia, porque nosotros la hacemos —pues sólo podemos entender completamente aquello que nosotros hacemos y no lo que se nos impone desde «afuera», como si hubiera sido diseñado—, y la impenetrabilidad de la naturaleza es un paso del ingenio muy distante de Montesquieu, sobrio y más ligeramente metafísico como era. Sin embargo, las misteriosas «relaciones necesarias» con las que las instituciones humanas deben coincidir si han de funcionar son sin duda similares al progreso espiritual de la humanidad, la experiencia colectiva de toda una sociedad (de la cual Vico habla con tanta elocuencia) conforme sus miembros no sólo desarrollan armas tecnológicas sino artes, ciencias e «ideologías» que respondan al entorno y a ellos

mismos.

Vico concebía la historia humana como un proceso en el que las almas inmortales de los hombres buscan alcanzar la unidad con su Creador y Gran Prototipo, sin embargo su teología no nos interesa. Esto no es el basamento de su gran afirmación, al menos no más de lo que la opinión similar de Herder lo era. Quizá bastará con decir que Vico sentó las bases no sólo para la etnología, la antropología y la filología comparativas modernas, así como para todas las ciencias que se relacionan con ellas, sino que descubrió algo sobre el método histórico (sobre las diferencias en las formas en que los botanistas y los historiadores o filólogos llegan a sus más brillantes conclusiones) que ha transformado la forma de pensar estos temas.

Nadie leyó los *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* de Vico, en sus muchas versiones, hasta que a finales del siglo XVIII un jurista napolitano, Cuoco, condujo la atención del mundo filosófico hacia él. Es posible que algunas décadas antes Galiani lo mostrara a sus amigos enciclopedistas en París, y que Herder haya sacado algo de él e incluso, quizá, que el gran estudioso de Grecia, Friedrich August Wolf, deba su idea de que Homero no era un solo autor sino el epítome de una multitud de poesía épica popular, el fruto de una cultura antes que de un solo individuo, a las asombrosas sugerencias de Vico sobre este tema, y que Niebhur y Savigny deban más de lo que les gustaría reconocer a los ecos de las opiniones de Vico sobre la historia romana y el desarrollo histórico de las leyes; todo esto es posible, pero son meras conjeturas. La reputación de Vico en el siglo XIX se debe a Michelet, quien obtuvo de él la noción de la historia como algo que los hombres hacen para sí mismos a partir de la naturaleza contumaz y en contra de ella, y en un famoso ensayo le rindió homenaje como el primero de aquellos que no percibieron la historia como el recuento de los destinos de los hombres como entidades pasivas de las que se aprovechan fuerzas externas, sino de los esfuerzos activos de los hombres, reunidos en clases, naciones y civilizaciones, para crear su vida a la luz de los ideales que ellos mismos han desarrollado para sí mismos en el largo proceso de la lucha por realizarse en consonancia con una fuerza interna: un impulso enérgico de autoafirmación que no puede extinguirse jamás.

Sin embargo, mucho antes de 1825, año en que Michelet dio a conocer al mundo su sorprendente descubrimiento, la concepción de las fuerzas impersonales —la historia, «el pueblo», la humanidad, la tradición nacional o religiosa— como factores más poderosos que las voluntades individuales o los acuerdos artificiales en la determinación de las vidas humanas, y como las únicas justificaciones y causas de las acciones humanas, había comenzado a crecer y a dominar el pensamiento occidental.

Herder

El nombre más importante en la historia de este movimiento sin duda es el de Herder, quien con una prosa alemana vaga pero elocuente y en ocasiones conmovedora habló de

la historia de la humanidad como algo más que una simple secuencia causal de eventos determinados rígidamente, en la que cada uno es externo al otro, sino como un proceso similar al de la creación de una obra de arte. Vico era un piadoso profesor católico de retórica y Herder fue un pastor luterano, pero ambos eran hombres profundamente devotos que creían en Dios como el creador personal del universo. Para Herder la historia era algo similar al labrador que siembra semillas en el campo o al artista que pinta un cuadro: las leyes que determinan estos procesos son las de la vida «interior». Cualquiera que haya participado en un proceso creativo sabe lo que significa que un ideal interno, al que todo se subordina, lo domine; estar en ese estado de inspiración en el que los elementos que se combinan para lograr la obra de arte final no obedecen a ninguna ley mecánica ni lo hacen de forma caótica, no acatan la necesidad ciega ni al ciego azar, sino que se comportan así por un principio particular a partir del cual cada elemento parece ser indispensable para los otros y para el patrón del todo, que no puede reducirse a categorías explícitas, organizadas lógicamente. Herder rechazaba el dualismo kantiano entre el mundo causalmente determinado de las apariencias y el mundo de la libertad y los propósitos racionales (del que Schiller tanto obtuvo) porque atentaba contra su idea del universo como un todo único en crecimiento, en donde todas las semillas plantadas por Dios (las almas individuales, el espíritu de las instituciones humanas, las sociedades, las Iglesias, los movimientos artísticos) se desarrollan de acuerdo con un propósito interno para el que fueron creadas.

La originalidad de Herder reside en su negación de la uniformidad humana; sostuvo que la diversidad de los individuos y las sociedades, que es innegable, no se podía explicar con el supuesto de la existencia de una entidad en la naturaleza llamada hombre de la que se puede presumir que es lo suficientemente uniforme para proporcionar datos para una ciencia natural que, en teoría, podría deducir con suficiente evidencia factual (evidencia tan adecuada como, digamos, aquella que en sus campos poseen los químicos o los físicos, o la que claramente poseerán un día) cualquier hecho sobre el pasado, presente y futuro, tanto social como individual. Los datos con los que estos futuros sociólogos intentaban explicar la diversidad humana eran relativamente constantes: ni el clima ni la tierra, ni los órganos humanos ni las necesidades materiales, se habían alterado de manera apreciable durante milenios de existencia humana, sin embargo las diferencias entre las sociedades humanas eran inmensas y la historia de, digamos, el arte difícilmente se podía deducir de datos anatómicos o geográficos. Herder afirmaba que cualquiera que tuviera ojos podía percibir la existencia de diferencias morfológicas entre las culturas, podía notar que había algo que compartían la música alemana, la pintura alemana, la perspectiva y la actitud general ante la vida de los alemanes en cualquier época; un espíritu común que hacía posible reconocerlos como alemanes y los diferenciaba de todo lo que resultaba característico de los franceses o los italianos; de igual forma en que todo lo que era típico del siglo XVIII difería en ciertos aspectos clave y reconocibles de lo que era típico de la Grecia clásica, Roma o Judea.

El ideal de la Ilustración alemana, con el cual cualquiera en cualquier momento podía descubrir cualquier cosa que fuera buena, verdadera o hermosa, e introducirla en

cualquier sociedad simplemente en virtud de su propio valor intrínseco —de tal forma que el arte de Roma que descubrió Winckelmann (aunque él supusiera que era el de la Grecia clásica) podía funcionar como un modelo adecuado para los hombres modernos —, se reconoció instintivamente como falso. Cada pueblo tenía un espíritu interno propio (su propio *Volksgeist*) que moldeaba su perspectiva y condicionaba la expresión de la misma en la forma concreta que asumía. Lo que los alemanes amaban tanto de sus palabras y letras no era simplemente el hecho de que les resultaran familiares, que sus ancestros, antes que ellos, las hubieran utilizado para expresar sus pensamientos, sino el hecho de que comunican de forma única la actitud alemana ante el mundo; la caligrafía misma, las tildes sobre sus palabras y, en mayor medida, la poesía y el arte tempranos de un pueblo son lo que son porque emanan de un sentimiento y una visión —son su manifestación exterior— que son la contribución particular de cada pueblo histórico a la suma total de la civilización humana. Las costumbres de un pueblo, su poesía primitiva, todo lo que constituye la expresión «natural» de su espíritu interno nunca es vulgar, por el contrario es siempre conmovedor y sincero, pues sentimos que expresa una visión genuina de la vida, que es la realización genuina de la personalidad de un pueblo específico; una personalidad a la que en ocasiones se le llama su cultura.

Las culturas difieren entre sí tanto como los individuos; tienen fisionomías características propias; así, cuando atribuimos una canción específica, un pensamiento filosófico o un edificio, sin dudarlo siquiera, a una nación determinada, no los clasificamos a partir de una teoría abstracta inventada por los filósofos franceses (los *philosophes*), según la cual tales y tales condiciones materiales no pueden sino producir tales y tales obras de arte, pensamientos o acciones, sino porque tenemos un sentido de relevancia interna que relaciona todo lo que fluye desde esa perspectiva común que es el patrón histórico que hace a los pueblos lo que son (les da su sabor individual) y a la vez da forma y justifica las mejores expresiones de todo lo que hacen. Es inútil explicar el sentimiento de lealtad de alguien hacia su comunidad a partir de un cálculo utilitario de beneficio mutuo; de igual forma, intentar sustituirlo por algún acuerdo utilitario que no se relacione con un pasado determinado ni con los recuerdos y la perspectiva de una sociedad dada es a la vez impráctico —y está destinado a fallar— y conmociona las sensibilidades morales de los miembros patrióticos de una sociedad.

¿Qué es la lealtad? ¿Qué es el patriotismo? Para Herder no es la expectativa de un beneficio gracias a la ayuda mutua que los miembros de una comunidad se proporcionan entre sí, ni un simple impulso ciego de solidaridad que resulta absolutamente inexplicable, excepto, quizá, por los fisiólogos o los zoólogos. Es la concepción, por parte de un individuo, del hecho de que «pertenece» a una cultura particular, a un pasado, un lugar, un tiempo y una tradición; de que es juez y parte de una red de relaciones que no es un conjunto caótico —la simple contigüidad de elementos que, por cualquier accidente causal, podrían haber ocurrido en un orden diferente o sin ningún orden— sino que se relaciona con sus alrededores en una forma similar a la que una nota en la música tiene con la armonía total, cuya simple creación hace que un sonido dado sea significativo y necesario. Para Herder, la lealtad es el reconocimiento de que los propósitos personales

son un elemento intrínseco en un patrón mayor, cuyos demás constituyentes son los actos y propósitos de otros seres humanos en el presente, pasado y futuro. Tan sólo el conocimiento de la extensión y la forma en que la vida, los actos y las palabras de un individuo se relacionan, en que contribuyen al flujo total de la vida social en su comunidad, hace posible que les descubra cualquier valor para sí; y, después de una reflexión más profunda, se da cuenta de que quiere lo que quiere y es lo que es porque expresa en su naturaleza (y no puede sino expresarlo) aspiraciones, esperanzas, miedos y actitudes hacia la vida que son comprensibles (que puede justificar si lo retan) tan sólo porque sabe que se vinculan al pasado de la sociedad de la que él mismo emergió y que lo ha hecho como es. Este surgimiento del pasado y continuidad con él, este sentimiento de ser un miembro intrínseco de una cultura específica y no de todas las otras culturas, sin importar cuánto las admirare, no es tanto la percepción de alguna relación causal *de facto* como el tipo de conexión que tiene una parte de una obra de arte con otra, de las diferentes etapas de un desarrollo orgánico entre sí, el tipo de unidad que sólo tienen los patrones, una relación que no es de causa y efecto sino de medios y fines, de lo potencial con lo real, misma que los hombres experimentan en el proceso de aprendizaje, por ejemplo, cuando el incremento gradual de conocimiento y entendimiento a la vez condiciona y justifica los pasos específicos que atraviesa el aprendiz en su proceso de iluminación.

Este sentido de dirección, que sólo puede proporcionar el sentido de propósito —un propósito interno que el sentido de pertenencia a un movimiento, religión o sociedad proporciona a sus miembros—, puede explicar fenómenos tales como la lealtad, la devoción a una causa o el orgullo que alguien siente por su ciudad, su nación o su civilización. Un alemán sólo puede desarrollarse en parámetros alemanes, un francés sólo en franceses. Sin duda es posible trasplantarlos, pero la sensación de estar en tierra ajena que un hombre nacido en una cultura tiene si se le coloca en otra no puede explicarse por la simple falta de conocimiento de sus alrededores, algo que podría solucionarse fácilmente con la enseñanza. Una planta sólo puede florecer en un suelo que le sea especialmente nativo; el desarrollo completo de las facultades de un individuo sólo puede ocurrir en entornos en donde dichas facultades se entrelacen con aquello con lo que se relacionan y congenian.

Herder denuncia el cosmopolitismo como un ideal falso y al hombre en general como una abstracción vacía. Sólo aquellos que entiendan que los extraños conjuntos de características que sirven para distinguir culturas y pueblos y para distinguirlas entre sí están relacionados unos con otros por vínculos íntimos y sólo se pueden entender cuando se ve que conforman una armonía única, que realizan con su totalidad un propósito único, sólo ellos pueden explicar el curso de la historia. La historia o Dios ha dotado a cada pieza con una función particular que cumplir, y sus características son aquellas que le permiten cumplir con un éxito único esa función y no otra; así, el deber del hombre es, en primer lugar, entender qué posición se le ha asignado en el mundo, a qué pueblo pertenece, con qué hombres debe mezclarse y cooperar para que emerjan de la forma completa sus atributos naturales y los de ellos.

Para Herder cada *Volk* tiene una misión, una contribución característica para cuya ejecución ha sido provisto de manera única. Herder es un alemán patriota, pero aún es un producto del siglo XVIII, lo suficiente como para no permitirse la megalomanía nacionalista. Cada pueblo tiene una tarea sagrada que cumplir y puede permitirse respetar los valores y formas de vida especiales de los otros, incluso si no puede compartirlos: la meta es la autorrealización de todos los pueblos a partir del respeto mutuo y sobre todo del amor por los otros, pues tan sólo el amor revela los ideales internos de los otros, ideales que tienen tanto derecho a ser tomados en cuenta como los propios. Herder pone en el lugar de los individuos de Kant a los pueblos o las culturas; los valores, ideales, objetivos últimos son los patrones de la vida, cuya realización es una cultura histórica y continua. Son sagrados y absolutos porque representan las aspiraciones de las culturas, porque son las metas que ha generado el espíritu del pueblo, que se ha propuesto a sí mismo, y el único deber absoluto es aquel que desarrolle los verdaderos potenciales de los seres humanos.

La noción de un ser humano aislado es una abstracción perversa, pues todos los seres humanos son como son y actúan como lo hacen porque son producto de un proceso histórico y están involucrados desde su nacimiento en ciertas relaciones concretas entre ellos que son la traducción a términos materiales de las fuerzas espirituales internas que crean las grandes unidades de la historia: los pueblos. Por otro lado, los grandes hombres son aquellos que entienden mejor su situación, que entienden los propósitos de la sociedad en la que nacieron; en parte gracias a una especie de visión inspirada que se concede a muy pocos y en parte por el conocimiento que se puede obtener mediante el estudio de las antigüedades de una sociedad (las raíces de su vida, sus tradiciones antiguas, sus costumbres sociales y ceremonias religiosas, sus canciones y su poesía, su pintura y su pensamiento, pero sobre todo el lenguaje de sus primeros días: la juventud de un pueblo) que son las expresiones más reveladoras de sus tendencias más profundas, de sus propósitos y su temperamento, de su perspectiva y de sus formas de vida, que constituyen un todo sin interrupciones, pues ése es el patrón de la historia, las formas en que realmente se modelan los caracteres humanos, nacen los ideales humanos, el proceso que provee tanto las condiciones como los ideales que hacen y siempre harán a los hombres lo que son.

Este *Volksgeist*, la diferencia definitiva de patrón entre todos sociales, audible tan sólo para el oído del espíritu, que es el único capaz de captar las diversas notas históricas que conforman las diferencias entre las culturas humanas, establece un límite a la maleabilidad de la naturaleza humana. No es posible obligar a un francés a hacer lo que un alemán hace naturalmente, ni debería intentarse. Además de las características naturales (la fuerza física, la sagacidad intelectual) están las características nacionales que, en todo caso, son mucho más definitivas; por lo tanto, la fe que los planeadores sociales ponen en la posibilidad de cambiar a los seres humanos a partir de modificaciones a su entorno o en la educación es utópica. El patrón de la orquesta evita que una flauta se transforme en un violín: a cada cultura su propio tono, su propio rango de posibilidades, su propio tipo de composición musical. Un grupo de instrumentos puede

ser tan valioso como otro e igualmente indispensable para la armonía del todo, pero las diferencias tienen al menos tanta importancia como las similitudes.

La cualidad específica de todo lo que sienten, conocen y hacen los miembros de una cultura sobresale de manera más vívida cuando se contrapone con los productos absolutamente disímiles de otra. Este contraste no tiene por qué resultar en tensiones o guerras; en la visión benévola y optimista de Herder todo es reconciliable. Dios en su bondad hizo a los hombres de tal forma que, si sólo se realizan siguiendo su tendencia natural interna (dentro del marco de su tradición o su tierra madre, respondiendo a las voces de su pasado único), encajarán en la armonía última que él da por sentado tanto como lo hizo Condorcet, Adam Smith o cualquier otro pensador que suponga que, en principio, los valores verdaderos nunca pueden contradecirse entre sí; no obstante, a cada pueblo su propia función, independiente y única, que la totalidad de su historia revela y consagra progresivamente.

Esta opinión difiere, por ejemplo, de la de Burke, en que no pone énfasis en los hechos mismos de crecimiento y unicidad sino en las metas, los valiosos resultados, de adaptarse a los patrones innatos de una cultura dada, y busca crear una nueva ciencia de la historia mediante la insistencia en un lenguaje mucho más explícito —y con mayor evidencia empírica que Vico—, en la luz que se obtendrá, en el estudio de una manifestación del genio nacional a partir del estudio de otras manifestaciones de la vida del mismo pueblo o de la interrelación de todas las manifestaciones en una misma sociedad. El fin de lo anterior es la disminución de las barreras existentes entre las muchas artes y ciencias. Si el estudio de la música francesa tiene menos que enseñarnos sobre el desarrollo de la música alemana de lo que habían supuesto los cosmopolitas, el estudio de la pintura alemana tiene más que enseñarnos sobre ese tema. Para Burke la justificación de cualquier forma de vida política reside en el hecho mismo de que ha crecido por etapas insensibles de su forma anterior, en que es el producto de muchas causas diminutas que se combinan de modo misterioso para producir una forma particular de desarrollo; en la idea misma de crecimiento, de espontaneidad en oposición a la artificialidad, de instinto en oposición a la razón y el cálculo, de la fe y el sentido del pasado en oposición a las falaces invenciones y diminutos cálculos de los especialistas cegados a las verdaderas necesidades de los pueblos, a la fuerza y el valor de sus naturalezas no racionales. Herder adora la espontaneidad, el crecimiento y el pasado con la misma pasión, pero no considera que la fuente última de justificación, tanto moral como política, resida en el simple hecho de la espontaneidad y el crecimiento *per se*, sino en el hecho de que ejemplifican la búsqueda libre de un ideal que es originario de diferentes civilizaciones y pueblos, y hacia el cual las explosiones de espontaneidad e inspiración que dan forma a las obras de genio de artistas conscientes y del arte popular anónimo son pasos, etapas, en el ascenso inevitable a la libertad y el bien universales.

El ideal político de Herder es una libre asociación de asociaciones nacidas de manera espontánea, la expresión del «espíritu del pueblo» conforme se materializa, siguiendo sus propias leyes internas, en una institución particular al genio de un pueblo. Herder es el fundador del culto a los rituales y las costumbres antiguos, de la práctica de bailes

tradicionales y baladas populares, de la expresión libre e irrestricta del espíritu nacional interno, de la que Schiller se contagió con tanta fuerza, y que a su vez condujo a los movimientos de las juventudes alemanas y a varios intentos, en ocasiones exagerados de manera grotesca, por comulgar con el antiguo espíritu germano, sea donde fuere que se creyera que aún era posible descubrir esta fuerza oscura. Sin embargo, también proporcionó un gran impulso al estudio de todas las instituciones sociales, en particular a la filología comparada, pero además a esa forma de nacionalismo romántico que buscaba en todos lados las fuentes (las expresiones más vívidas) de su esencia interior. En todos lados se intentaba encontrar el paraíso perdido: en la Edad Media y en la Antigüedad clásica, en el seno de la naturaleza y en las experiencias místicas, en los festivales populares y en las logias masónicas, en las experiencias tempranas de la infancia y en el arte de los salvajes primitivos, en la sagrada sabiduría que se oculta en los cuentos de hadas, las leyendas antiguas o en los idiomas exóticos; en todos lados con excepción de las construcciones artificiales de los hombres, sin importar si eran los científicos ilustrados que se reunían en París o los estrictos burócratas que llevaban los asuntos de las principalidades alemanas.

Políticamente hablando, la filosofía de Herder era hostil a la autoridad del Estado, porque constituía un confinamiento mecánico del espíritu humano libre, porque promulgaba leyes y hacía forzosa la obediencia a reglas que no tomaban en cuenta —ni podían hacerlo— las muchas discrepancias del espíritu humano en todos sus multitudinarios aspectos, porque presuponía la existencia de uniformidad entre los hombres, los trataba como si sus propósitos legales o políticos fueran similares, al menos dentro de los confines de los estados y rangos en que los clasifica. En sí mismo esto era una falsificación de los hechos, pues la productividad de una cultura depende de la mayor diversidad posible entre aquellos que la llevan consigo, en el patrón unificador de la cultura. Sin duda las leyes son indispensables para conducir la vida entre hombres que son imperfectos y que, a causa de la insensatez o el vicio, pueden hacerse daño o romper los poderes de los otros. Sin duda, también las formas específicas de gobierno, mientras no fueran impuestas crudamente desde el exterior por un conquistador despiadado, son el fruto del espíritu nacional, como cualquier otra institución del pueblo. No obstante, mientras las leyes y su ejecución se hagan valer de manera estricta y no se permita su desarrollo en ese esfuerzo espontáneo por un ideal interno que es lo único creativo y valioso, no serán más que una cadena para los esfuerzos de los hombres, una prisión para el ser humano libre y, por lo tanto, su autoridad debería reducirse al mínimo compatible con la preservación del orden público y la seguridad.

Burke coincidía con el antiutilitarismo y el anticosmopolitismo de Herder, pero llegó a conclusiones muy diferentes. Para Herder, la revolución podía ser el estallido espontáneo de energía creativa, un destello del genio del *Volk*, un salto inmenso hacia la autorrealización, un intento por concretar alguna revelación moral y política que es necesario cumplir y que la gente desde lo más profundo de su «espíritu del pueblo» ha alimentado de manera inconsciente durante muchos años de calma aparente o de opresión política. Para Burke, cualquier ruptura con el pasado era errónea en cuanto tal e

implicaba un rechazo gratuito de toda la sabiduría acumulada de la raza, de todos esos prejuicios y supersticiones que no son otra cosa que creencias probadas en el fuego de la experiencia real, una oposición ciega contra la única autoridad política definitiva posible: la herencia del pasado, los lazos que nos unen con nuestros ancestros, la unión indisoluble entre los vivos y los muertos, la gran sociedad que, como el futuro aún no existe, sólo puede ver hacia el pasado en busca de algo que eche luz sobre la forma de vivir.[2] Burke detestaba las teorías de los franceses no sólo porque fueran revolucionarias sino porque eran *a priori*, porque no se fundaban en experiencias humanas reales, porque no tomaban en cuenta cómo vivían y cambiaban las sociedades humanas, no hacían caso de los valores reales que guiaban la vida de los hombres y en los que, organizados como estaban y proviniendo de donde lo hacían, no podían sino creer.

Existe un fuerte elemento de lo *a priori* en Herder: la convicción apasionada de que las personas excepcionalmente dotadas no sólo pueden discernir la voz del pasado, para lo que quizá baste la piedad, la erudición histórica y la sensibilidad al contorno de la cultura, sino que también la voz del futuro, de la historia a punto de reventar los lazos del presente, de tomar una nueva dirección. Siempre y en todos lados buscaba evidencias de nuevas formas sociales que se desarrollaran a partir de las viejas, del inagotable espíritu creativo tomando formas nuevas y sorprendentes y, ante sus encantados ojos, cada vez más perfectas. Así, mientras que en cierta medida Herder planteó las bases para el conservadurismo romántico, con su hostilidad ante todo lo que fuera en contra del patrón prestablecido del espíritu de un pueblo dado y con su doctrina de la autoinmersión en el clima intelectual de nuestro pueblo o nuestra ciudad, de nuestros tiempos, de nuestro lugar en el esquema de las cosas, con el fin de identificarse con las corrientes sociales que, si eras un hijo verdadero de tu gente, resonaban en tu alma y tu corazón; por otro lado, también inspiró el deseo de autoafirmación romántica, de la destrucción de barreras obsoletas, de la autorrealización espontánea de la naturaleza humana incólume, de la atrevida imposición de nuestra germana voluntad —en caso de que uno fuera alemán—, igual que César fue grande porque impuso su voluntad romana sobre su entorno; y condujo, así, al jacobinismo temprano de Fichte, a su aceptación rapsódica del gran acto de liberación que constituía la Revolución francesa, que expresaba en la forma más fiel la pasión francesa por la libertad, la igualdad y la fraternidad: la misión histórica de los galos y los francos.

Los sermones de Herder condujeron igualmente a las actitudes apolíticas de los poetas y artistas románticos alemanes que sólo encontraron la libertad en alguna región libre de las cadenas de la vida diaria y de la opresión arbitraria de los reyes, de los gobiernos y los sistemas legales, en el ensimismamiento místico, en la búsqueda de esa flor azul invisible al ojo común, a la adoración de la noche, la muerte y la destrucción que son las únicas que pueden liberar al alma de sus vínculos terrenos y cortar los nudos gordianos, las contradicciones morales e intelectuales que atormentan al artista y lo obligan a huir a regiones distantes en busca de libertad: a épocas remotas, las tierras exóticas del Oriente o las fantasías sobrenaturales que son las únicas a partir de las cuales puede expresar su opinión y encontrar la paz. Por supuesto, su doctrina no sólo condujo,

en última instancia, a las actitudes antipolíticas de aquellos anarquistas (tanto pesimistas como optimistas) en los que Alemania parecía especialmente rica, que desafiaban y denunciaban todo tipo de autoridad —en particular toda autoridad política y religiosa— como una tiranía monstruosa sobre la libertad humana y llamaban a la liberación de las fuerzas elementales confinadas, como afirmaba Bakunin, en las masas populares dormidas, o de la voluntad de poder del superhombre a quien Nietzsche describió con un lenguaje que tiene sus raíces tan genuinas y perdurables en la tradición alemana que incluso el apacible Herder apenas y podría haberlo acusado de artificialidad o de tener un indeseable origen extranjero.

Herder también influyó sobre Schelling y la doctrina del individuo creativo que expresa el espíritu del mundo en su forma nacional. La doctrina de Schelling de la religión como mitología, verdadera precisamente porque es una mitología, porque sólo a través de los mitos se puede hacer que las verdades esotéricas, mucho más elevadas que la ciencia natural o los hechos del sentido común, ataquen la conciencia individual con el aflato violento adecuado; su irracionalismo, también, y la teoría heroica del gobierno —el fascismo romántico, según el cual el Estado es una obra de arte y el líder, en tanto que lo modela, justifica sus actos como el artista, que está más allá de la moralidad convencional o de los conceptos del bien y del mal, por cuya luz los hombres menos dotados guían sus vidas, que busca elevar a la gente a su nivel y a quien no se puede culpar si en este proceso sus sujetos, que no están acostumbrados a esa vivisección y se resisten a ella, elevan sus voces en contra de lo que *prima facie* les parece violenta crueldad y opresión—; todo esto proviene del nacionalismo de Herder así como de su «espontaneidad».

Una vez más el concepto de libertad, tal como Herder parece usarlo, es muy lejano a cualquiera de sus significados en la tradición anglosajona. La teoría de las profundas diferencias entre las culturas y los significados únicos que las palabras adquieren dentro de una tradición nacional nacen de la distancia que separa los significados de esta fatídica palabra. Sin duda la libertad que estaba en los labios de las bandas de estudiantes y burgueses que se manifestaban, fustigados hacia una furia patriota por el padre Friedrich Ludwig Jahn o el poeta Ernst Moritz Arndt, pudo haber surgido de alguna capa profunda de sentimiento alemán que Herder había, de manera descuidada, descubierto. Tenía pocas similitudes reconocibles con los ideales de los hombres civilizados de Francia, Inglaterra o América en ese momento. No obstante, además de su importancia como catalizadores de emociones, las ideas de Herder han tenido una influencia determinante en el desarrollo del pensamiento crítico europeo, tanto histórico como estético. Su concepto de desarrollo humano tiene como núcleo la noción metafísica del *Volksgeist* como la fuente activa de toda la vida material y espiritual de los individuos que componen el *Volk*, cuya efectividad o inefectividad es directamente proporcional a la suficiencia con que expresan y entienden esta fuerza central. La noción de las causas impalpables de los efectos perceptibles —del espíritu interior objetivo, imperceptible para los sentidos o los métodos normales de investigación, ya sean los usados por la ciencia o en la vida diaria— es una noción más fácil de aceptar en una época en que la teología se

estaba secularizando pero conservaba, bajo la forma de la metafísica, todos sus atributos no empíricos, que en la actualidad, en donde los científicos o los filósofos ya no consideran que la tendencia a explicar el contenido del mundo exterior mediante entidades intangibles pero omnipotentes, a las que resulta imposible describir mediante cualquier método normal de deducción a partir de los rasgos del mundo externo, a la vez que es imposible inferirlas a partir de ellos, sea un método serio de explicación.

Sin embargo, el rechazo a las explicaciones metafísicas en cuanto tales suele cegar a los pensadores modernos frente a la profundidad y originalidad de las ideas fundamentales —continuamente expresadas en términos oscuros y profundamente extravagantes— de los metafísicos alemanes del periodo romántico. Herder fue prácticamente el primer pensador en llamar la atención sobre la existencia de algo que podríamos llamar patrones de grupo, mismos que se podían descubrir en el comportamiento humano; sobre la posibilidad de identificar obras de arte, formas políticas y sociales o hábitos de comunidades enteras porque poseen ciertos patrones comunes que pertenecen al comportamiento de grupos y no de individuos; sobre el hecho de que la afirmación, verdadera o falsa, de que los alemanes son un pueblo joven y vigoroso con un genio peculiar para la autoexpresión espiritual espontánea, que tomaba la forma de la música o la filosofía antes que de la pintura o la poesía épica, no se podía analizar en aserciones sobre alemanes individuales, sino que era una descripción de las propiedades colectivas del pueblo alemán como un todo, examinado de forma histórica. De forma similar, cuando los juristas históricos[3] (Gustav von Hugo, Friedrich Karl von Savigny y sus discípulos) declararon que la ley no era ni una aproximación a algo llamado ley natural que tan sólo es perceptible mediante un tipo especial de visión *a priori*, pues eso era obviamente un producto de la imaginación; ni se basaba en mandatos arbitrarios de gobernantes individuales, pues eso, una vez que se han examinado los derechos natural y divino, carece de autoridad; sino que tenía su origen en las relaciones históricas en continua evolución que los hombres en realidad tienen entre sí (en las formas reales en que los hombres se comportan y consideran adecuado comportarse, tanto dentro de comunidades y como todos comunales, como en relación con cada uno) y que este complicado tejido de relaciones no era algo que se pudiera reducir mediante el análisis en acuerdos utilitarios conscientes ni en un comportamiento deducible a partir de lo que se pueda descubrir de los hábitos físicos, fisiológicos y anatómicos de los individuos, sino que sólo podía entenderse en la forma en que un miembro de una familia entiende un patrón de la vida familiar del que él mismo forma parte y acepta las reglas de dicha vida, no porque se puedan deducir a partir de principios abstractos ni porque hayan sido ordenadas por un superior específico, sino porque aceptar esas reglas es, en cierta medida, llevar ese tipo de vida, y esto forma parte de los hábitos naturales, de la perspectiva y la moralidad de quienes constituyen esa familia; cuando se dijo esto, las ideas que pronunciaron apenas podrían haberse concebido sin la transformación de todo el campo de relaciones sociales e históricas que Herder había llevado a cabo.

Los juristas históricos, los filósofos metafísicos y los críticos del arte y de la religión definieron las varias formas de experiencia humana como la autoexpresión del espíritu

infinitamente plural de la nación, o del pueblo, o de la historia, o del universo; esto ha provocado en muchos un rechazo erróneo de todo este sistema de pensamiento por considerarlo imaginaciones metafísicas carentes de valor. A pesar de sus vicios como un fragmento de arquitectura metafísica, el vehículo que usaron los románticos para expresar sus pensamientos no debe cegarnos ante el hecho de que usaron términos como «el espíritu» o «lo absoluto», al menos hasta cierto punto, con el fin de comunicar la unidad de patrones históricos y sociales, la interrelación de factores en apariencia totalmente divergentes de la vida humana, la existencia de características que no pertenecen a individuos sino a conjuntos de ellos y cuya presencia nos hace referirnos a estos conjuntos como todos, sistemas u organismos antes que como montones o agregados. Ya que no existía el vocabulario para expresar nociones como la emergencia de patrones en la vida de individuos o grupos análogos a aquellos que se pueden encontrar en las obras de arte —o de las interrelaciones entre las características de procesos o actividades que, aunque absolutamente diferentes en sus propósitos, parecen arrojarse luz entre sí, tales como, digamos, la música y la arquitectura de un periodo dado—, solían expresarlos hablando de emanaciones del espíritu del mundo; es decir, solían atribuir el único tipo de unidad que para ellos era relevante —el de la personalidad humana— para así, cuando menos, expresar la idea de unidad. No obstante, que hayan hecho esto no significa que debamos perder de vista el hecho de que necesitaba hacerse; de que los cánones de la razón del siglo XVIII, ya fuera inductiva o deductiva, *a priori* o *a posteriori*, no lograban explicar el curso de los eventos; de que analizar todo hasta su reducción a los átomos uniformes que lo constituyen, como recomendaba Descartes y más tarde Helvétius y la Ilustración alemana —un método analítico que ciertamente produjo logros maravillosos en las ciencias naturales y las matemáticas y que desplazó una gran cantidad de afirmaciones metafísicas y teológicas de un territorio en el que sólo propagaban oscuridad—, evitaba, por otro lado, la descripción y el examen de las artes, la vida social y la historia en los únicos términos que correspondían a estas disciplinas inexactas: a partir de patrones de crecimiento, diferencias en las características regionales, nacionales e históricas, la ocurrencia de relaciones entre los seres humanos y su entorno de las que pueden apenas estar conscientes, pero sin las que difícilmente se podría explicar el surgimiento del arte primitivo y de las instituciones: las épicas anónimas o los acuerdos sociales, judiciales y religiosos que más tarde se atribuirían a fundadores mitológicos.

Si la jerga metafísica de Herder, Schiller, Fichte, Schelling y los juristas históricos se tradujera, en la medida de lo posible, a un lenguaje más claro y empírico, en cuyos términos fuera posible describir el mundo con un lenguaje más sensible que los análisis simplistas y burdamente militantes del materialismo de los siglos XVIII y XIX, se vería que la visión crítica e histórica de estos pensadores poseía una gran profundidad y alcance. La inexistencia de imponderables e impalpables en el mundo y de la necesidad de expresarlos en términos que permitan resaltar su existencia y su importancia no es una consecuencia lógica de que todo aquello que se pueda tocar, ver y pesar deba ser tratado así en favor de la precisión y la ciencia, o de que se haya sustituido en demasiadas

ocasiones a estas meticulosas tareas por oscuras generalizaciones metafísicas con resultados desastrosos; de igual forma, que las sociedades en realidad no sean entidades independientes que existan sobre los individuos que las componen más de lo que las sinfonías son entidades independientes que están por encima de los sonidos que las constituyen, y que dotarlas de una personalidad independiente, como Rousseau empezó a hacer y como Hegel sin duda hizo, no sólo sea una falacia sino que haya provocado un gran daño tanto en los pensamientos de los hombres como en las relaciones entre ellos, no implica que las sociedades no se parezcan a sinfonías en que ambas tienen características colectivas que ni los individuos ni los sonidos que las componen poseen (cualidades de patrón, *Gestalten*), que pueden ser sus características más esenciales, las únicas que hacen que sean de interés y que importen. Cuando positivistas fanáticos o que se autoengañan niegan deliberadamente estas características esenciales, provocan en sus audiencias la sensación de que algo familiar, importante y valioso (el centro de la cuestión) fue excluido de sus análisis y en respuesta huyen hacia el practicante de metafísica o teología más cercano, quien al menos parece entender sus necesidades y responder a ellas tanto como puede. Sin duda es imposible juzgar a quienes leen en las obras de Herder o de sus muchos discípulos, conscientes o inconscientes, que la comunidad es un todo indisoluble de personas que sirven a una meta común, unidos por relaciones imperceptibles de lenguaje, parentesco o sangre, así como por el suelo y las experiencias que han compartido por muchos siglos, personas que buscan realizar una forma de vida que tan sólo ellos entienden, aman y sienten como suya y por cuya supervivencia pueden, si es necesario, sacrificar su vida, porque estos planteamientos se acerquen más a su experiencia que cualquier cosa que Bentham, Spencer o Russell hayan podido decir sobre los propósitos de la sociedad y su función como un instrumento que provee beneficios comunes y que evita los choques sociales, la miseria y las injusticias entre los individuos, cada uno de los cuales se empeña en realizar sus propósitos personales, y más allá de cuya esfera debe refrenarse severamente el control social. Los liberales y los anarquistas bien pueden tener la razón y los metafísicos románticos pueden ser la causa del triunfo del irracionalismo en nuestros días, no obstante los últimos hicieron algo que los primeros no: describieron los hechos de la vida social, de la historia y de todo lo que a grandes rasgos puede llamarse creativo e ingenioso en la vida de un individuo, con una sutileza y profundidad imaginativa, y con un uso peligroso pero revelador de símiles y metáforas, que hace parecer que su pensamiento —como en verdad, hasta cierto punto, sucede— es más profundo que el de sus oponentes. En consecuencia, ignorar y despreciar sus logros es tan injusto e ignorante como ha sido insensato y peligroso: el descubrimiento y la propagación del conocimiento tienen valor por sí mismos, y su supresión conduce a la satisfacción del hambre de conocimiento en formas que pueden resultar inadecuadas y socialmente destructivas.

Hegel

Si Herder propuso una explicación más satisfactoria sobre lo que hace que los hombres se conmuevan cuando oyen las canciones de su país, ven su bandera o se sienten parte de algo que describen como algo más grande que ellos (una clase, una nación, una tradición histórica); si Fichte echó una luz poderosa aunque intermitente sobre la idea de volición: la imposición de la voluntad propia, la realización de ideales concebidos en los términos de la realización de un yo «interior» verdadero, por encima de cualquier sentido de elección, la entrega a una misión en contra de todas las posibilidades, en virtud de la sangre, la raza, la tradición, la clase o la capacidad intelectual, y que provee del derecho moral para eliminar cualquier obstáculo en el camino, natural o humano; si Rousseau fue el primero en desarrollar la idea de libertad como la imposición sobre uno mismo de una ley derivada de premisas que provee la razón, que todos los hombres comparten y otorga a cualquier hombre racional el derecho de actuar en nombre de otros; si la tradición escolástica, por un lado, y Vico, por el otro, continuaron la tradición de los filósofos griegos al plantear el cambio como desarrollo, en otras palabras, la materialización gradual del potencial, la aparición, de acuerdo con leyes inteligibles a la razón, de algo que desde el principio estuvo «potencialmente» presente en la circunstancia que está cambiando; fue Hegel quien articuló todos estos elementos en un amplio sistema unitario, rígido y detalladamente complicado, que buscaba dar cuenta de cada aspecto humano y de la naturaleza, y proporcionar la respuesta definitiva a todas las preguntas que hasta ese momento habían desconcertado y distraído a los hombres.

No obstante, aquí sólo trataremos los aspectos políticos de esta inmensa construcción metafísica. Hegel aceptaba la noción romántica de que explicar algo, obtener conocimiento sobre ello, era conocer la forma en que cambia desde sus orígenes hasta la culminación final que representa el propósito o la razón de su existencia. En este sentido, todo debe explicarse de manera histórica. Conocer una cosa, un proceso o una persona es entender las leyes que hacen que se comporte como lo hace, y el entendimiento filosófico adecuado revelará que estas leyes no son las de una simple repetición infinita bajo circunstancias idénticas, como las presentan las ciencias naturales, sino las de un proceso unidireccional único desde un comienzo completamente sencillo —un todo indiferenciado, imposible de describir, pues nada en él se puede comparar con nada— hacia diferencias e incluso contradicciones; estas diferencias se separan y se distinguen a su vez como células en un organismo. Este proceso no es una progresión tranquila, en la que lo simple se vuelve gradualmente complejo, lo malo mejor, lo tonto sabio, lo brutal humano, como los optimistas liberales de los siglos XVII y XVIII creían. Para explicar por qué las cosas no se mantienen iguales por siempre, por qué ocurre el cambio, Hegel adoptó una idea que ya aparece en Kant y en Vico, una idea tan vieja como los griegos, que establece el conflicto como la causa del movimiento: un conflicto eterno que ocurre en todos los niveles de la vida y que también en la materia inerte hace que en cada acto todos los elementos en pugna se desarrollen con el fin de vencer y superar a su adversario.

Para Hegel todo proceso se puede analizar a partir de esta condición de conflicto perpetuo: cualquier análisis que entienda cualquier cambio como una transición pacífica

de un estado a otro es insuficiente. Un entendimiento más profundo demostrará que en cualquier proceso se pueden encontrar dos tendencias, opuestas entre sí, trabajando la una en contra de la otra. De esta tensión entre opuestos que trabajan para destruirse nace el movimiento, el cambio, el progreso. Ningún lado gana la batalla, cada bando destruye al otro en una especie de victoria pírrica, no obstante, de esta destrucción recíproca surge un tercer elemento en el que persiste y se transforma lo que era necesario de ambos aspectos del proceso. Ésta es la famosa síntesis de tesis y antítesis que constituye la dialéctica hegeliana. Sin embargo en cuanto se crea, esta síntesis lleva a su vez en su interior la semilla de su propia destrucción en la forma de su propia antítesis, que a su vez entabla una batalla a vida o muerte con ella, lo que finalmente la destruye y a ella también, conduciendo así a su vez a una síntesis «superior», y así indefinidamente. Por supuesto este proceso no es caótico, por el contrario, tiende hacia una dirección; es decir, está condicionado para moverse en la dirección en que se mueve por el propósito «interno» de todo el proceso mundial: la destrucción progresiva de la materia y su transformación en espíritu.

Con el fin de entender lo que Hegel quería decir con esto, a pesar de toda la oscuridad de su lenguaje, es necesario tener en cuenta primero que, al igual que los griegos y los escolásticos, entendía el cambio como la realización de un plan interno por parte del objeto cambiante; un plan dotado de una estructura lógica como, digamos, el sistema geométrico euclidiano. En un sistema lógico es posible hablar de la relación entre base y consecuencia. Los axiomas y las reglas del sistema euclidiano, entendido como un todo, implican lógicamente los teoremas particulares que son una consecuencia lógica de ellos; en ese sentido se puede decir que la base siempre es más grande y amplia que sus consecuencias, como el sistema euclidiano es más grande y amplio que la teoría pitagórica —o lógicamente anterior a ella—, que a su vez es parte y consecuencia de ella y, al igual que un fragmento del plano arquitectónico de la base, es más angosto que la totalidad del plano del arquitecto, está contenido en él, supuesto en él, es su resultado. Es en este sentido que los escolásticos concebían el universo como la realización en el tiempo de un esquema lógico atemporal, por siempre presente en la mente del Gran Arquitecto: Dios mismo.

Uno de los logros más famosos de Hume fue la separación de estas ideas. Trazó una marcada línea entre una relación puramente lógica, como la que existe entre base y consecuencia, y una espaciotemporal entre eventos, como la que existe entre causa y efecto; la primera era deducible mediante cálculos racionales a partir de premisas establecidas formalmente, la segunda se basaba en la observación de cosas y sucesos reales: qué sucedió junto a qué o después de qué o en qué condiciones. De esta forma se separó tajantemente el mundo de la teoría abstracta del de los hechos, y las relaciones del primero con el segundo —de la teoría con la práctica, de los esquemas formales con el mundo real como lo registraba la observación meticulosa— se convirtieron en un problema distinto para los empiristas.

Hegel, como otros metafísicos, negó o ignoró esta diferencia pues consideraba que el sentido de causa y efecto de Hume era sólo una clasificación superficial de los eventos en

su yuxtaposición temporal o espacial. Una verdadera explicación del universo cambiante presentaría todo lo que sucede como si al ocurrir siguiera leyes lógicas inexorables, presentaría estas leyes como si ocurrieran *de iure* y no sólo *de facto*, como necesarias; por decirlo de alguna forma, con la misma incapacidad lógica para no suceder que tiene un triángulo para que sus ángulos no sean iguales a 180 grados, dadas las premisas o «bases» euclidianas.

Ahora bien, si la historia debe entenderse como una especie de sistema lógico en el que todo es estrictamente necesario y nada simplemente es, sino que siempre debe ser, la simple observación de eventos en su sucesión casual o contigüidad no basta; lo que se necesita es un entendimiento más profundo, una facultad filosófica especial que permita discernir las necesidades que subyacen al simple flujo de experiencia. Esto significaba que la historia empírica, la simple relación de eventos —las vidas de los reyes y los grandes hombres, las guerras y los tratados—, era una actividad superficial que bien puede describir pero no explica por qué lo que sucede lo hace de esa forma. Esto se puede conseguir relacionando lo que sea que sucede con el plan último del universo como un todo, al igual que la «explicación» de una nota o de una parte de un diseño arquitectónico sólo puede alcanzarse al demostrar su carácter único y necesario, insustituible, en el lugar específico que ocupa en el diseño del todo, que a su vez es único y debe ser como es. Más aún, al igual que Vico, Hegel creía que en última instancia la historia es la historia de la actividad espiritual, no sólo porque solamente sea inteligible aquello que de cierta forma «participa de» la naturaleza de la razón que la investiga —si la historia fuera algo que estuviera fuera de la razón sería imposible aprehenderla o comprenderla—, sino porque explicar esas relaciones como una necesidad, el «tener que» entre eventos y cosas, conforma una categoría lógica y no una natural, en el sentido en que no se puede descubrir a partir de los sentidos; hasta aquí Hume estaba en lo correcto, pero esto no probaba, como él creía, que fuera imposible alcanzar una «explicación» de eventos en el mismo sentido en que las matemáticas y la lógica eran «explicables», sino por el contrario que el universo tan sólo era explicable en la medida en que participaba de la naturaleza lógica o de otra actividad mental.

Hegel adoptó como premisa que todos los problemas pueden tener soluciones verdaderas y que la pregunta «¿por qué los cambios ocurren como lo hacen?» es una pregunta genuina que, a menos que el universo sea como el pensamiento, como la actividad mental, como la lógica, sería imposible de explicar correctamente: quedaríamos cara a cara con «simples hechos burdos», que tendríamos que aceptar sin saber por qué son como son, a qué propósitos sirven, qué premisas lógicas encarnan. Una consecuencia de lo anterior es que, si el universo era un sistema racional, capaz de satisfacer a la razón que cuestiona, entonces debe tener un carácter mental o espiritual, debe ser la historia de una conciencia en evolución. Hegel llama a esta conciencia a veces la «idea», a veces el «espíritu del mundo» y a veces Dios. En este sentido es un discípulo de Platón y Spinoza; es decir, considera que todo en el universo es susceptible de ser descrito en términos racionales, concretamente, en las formas que satisfagan en mayor grado a la razón, como lo hacen las verdades lógicas *a priori* que, una vez que se conoce su

carácter verdadero, son verdaderas eternamente y de forma universal. Además, ya que Hume había arremetido exitosamente contra la burda identificación de las verdades fácticas con las necesarias, Hegel se vio obligado a concluir que, si lo fáctico debía presentarse también como necesario, entonces debía presentarse como la única actividad en que era posible encontrar la necesidad: es decir, como lógico, dicho con otras palabras mental o espiritual.

Por lo tanto, el universo es un todo (pues es todo lo que hay) espiritual (de lo contrario no estaría enlazado por relaciones necesarias) en autodesarrollo (pues, ¿qué otra cosa podría desarrollarlo?). Su desarrollo es lo que el desarrollo espiritual siempre es: autoesclarecimiento, progreso de la ignorancia al conocimiento, de lo inconsciente a lo consciente y luego a lo autoconsciente, de la oscuridad a la luz, de la ignorancia a la observación y al conocimiento de lo que existe, y de ahí a una comprensión progresiva de por qué debe ser como debe ser y por qué será lo que será, por qué es lógicamente imposible que haya sido, que sea o que vaya a ser algo diferente de lo que fue, es y será. Al igual que el pensamiento, en el proceso de obtener claridad a partir del conocimiento, atraviesa por el proceso de discusión dialéctica consigo mismo o con el pensamiento de otros, a partir del cual localiza una hipótesis o generalización inadecuada que afirma ser la respuesta final a un problema, a la que, debidamente, se opone otra generalización que la contradice y que a su vez afirma, igualmente equivocada, que es la respuesta final; del conflicto de estas dos nace una respuesta que mantiene lo que era valioso y parcialmente verdadero en las dos respuestas mutuamente contradictorias anteriores, que es una respuesta más completa y mejor que las dos soluciones parciales previas, pero que todavía no es perfecta o final y está condenada a conocer a su propia oponente y perecer en la batalla con ella, abriendo el camino, así, a una «generalización» más elevada que a su vez absorbe lo que era verdadero en las dos contendientes previas y así sucesivamente (éste es el proceso de aprendizaje por ensayo y error, por discusión, por disputa, por autocrítica, una hipótesis que se impone a otra hipótesis, una imagen de mundo que se impone a otra imagen de mundo, cada sucesor siempre más elevado que su predecesor, un incremento continuo en la luz), tanto en el mundo material de los objetos físicos, como en los mundos sociales, políticos y jurídicos de los seres humanos en su relación con los otros, es éste el principio de progreso: en la naturaleza, el conflicto de los elementos; en la sociedad humana, los conflictos entre individuos, entre clases, las guerras religiosas y sociales.

Hegel no creía que el progreso de la oscuridad a la luz, coincidente como era con el núcleo espiritual del universo (objetos materiales, espíritu inconsciente; plantas y animales más conscientes pero no siempre autoconscientes; los grandes hombres conscientes de ellos mismos y de su época: del estado que se alcanza en la autoconsciencia del espíritu absoluto que es idéntico al universo), fuera terso y continuo, por el contrario lo puntuaban los momentos en que la tesis y la antítesis finalmente se batían en un duelo mortal; en esos momentos ocurrían saltos de un nivel, el de la tesis y la antítesis, al nivel más elevado de la síntesis: el fénix que se eleva de las cenizas de sus contrincantes previos. Estos saltos, cuando han ocurrido en la historia del pensamiento,

son los momentos de iluminación, de revolución espiritual, que sucedieron en las almas de los individuos o en la actitud de civilizaciones enteras. En el mundo material tomaron la forma de conflictos, guerras y revoluciones, que transformaron la historia de un pueblo o de un continente al precipitarlo del nivel en que anteriormente se encontraba a un nuevo nivel que tan sólo era una etapa —una etapa inevitable— en su progreso, en el crecimiento del autoconocimiento por parte de aquello que constituye el mundo, el espíritu cuyos centros finitos son los seres humanos individuales.

Este planteamiento metafísico era atrevido y extraordinario, y tanto a Hegel como a sus seguidores les parecía que explicaba muchas cosas que anteriormente habían demostrado ser desconcertantes. Explicaba la naturaleza del mal pues estaba ligado a la necesidad de conflicto y destrucción. A menos que la tesis —cuyos días habían pasado— fuera destruida, no podría haber avance, y mientras que la destrucción de una simple teoría en el desarrollo de, digamos, la biología puede no traer consigo un agudo sufrimiento —aparte de la frustración intelectual de los biólogos obsoletos que quedaron atrás gracias a los innovadores científicos—, el cambio de un orden político o social que, al estar unido con una cierta etapa en la realización del espíritu, con una visión particular que tiene su expresión en las artes, las ciencias, los hábitos morales, intelectuales y personales y las costumbres de una etapa dada de la civilización, sólo puede ocurrir con una explosión violenta que acompaña al conflicto final de la tesis y la antítesis, necesariamente causará una gran cantidad de sufrimiento físico y espiritual. La dialéctica necesariamente contiene «momentos negativos» que materializan las fuerzas destructivas necesarias que aniquilan lo viejo para abrir paso a lo nuevo. Estos momentos destructivos pueden tomar la forma de desastres naturales —como el terremoto de Lisboa, que conmocionó a los optimistas amantes de la naturaleza del siglo XVIII— o de invasores brutales que pasan la espada a civilizaciones enteras, o de la destrucción de clases enteras por parte de otras clases a las que la historia llama a interpretar el papel que les ha sido asignado en el gran drama cósmico que tiene lugar sobre el escenario universal.

Hegel concibe el universo como una especie de obra de teatro en la que individuos, clases, grupos y naciones han sido llamados a representar un papel antes de que llamen a escena al siguiente actor indispensable y los destruya. Si estos actores no fueran filósofos y no entendieran que la «idea» en su marcha inevitable hacia la autoconciencia necesita que esto suceda, quizá nunca comprendan por qué actúan como lo hacen. Hegel habla de la «astucia de la razón»,[4] a través de la cual la razón usa a los hombres, los ejércitos o las sociedades para fines propios, desconocidos para los agentes, que pueden pensar que actúan por motivos egoístas o desinteresados, que en su ignorancia pueden creer que persiguen varias metas, pero a no ser que en el libro de la razón esté escrito que estas metas se alcanzarán, nunca llegarán a cumplirse, sin importar cuánto se esfuercen quienes las buscan. Hegel describe la historia como el «matadero»[5] de la humanidad: un proceso en el que fuerzas que se consideran malvadas, injustas y brutales destruyen, en apariencia sin sentido, mucho de lo que se considera hermoso, noble y bueno, aunque en realidad es la razón quien usa estas fuerzas para fines propios. Estos fines son imperceptibles para todos con excepción del filósofo, quien, al entenderse a sí mismo y el

progreso de la historia, se transforma automáticamente en un agente de su autorrealización, pues el aumento en el entendimiento *es* ya progreso. El entendimiento no es el simple registro de sucesos, pues los sucesos mismos no son sino aspectos exteriores del proceso espiritual, y el entendimiento (que es un acto espiritual) con su simple desarrollo transforma también de manera automática la realidad material (que no es más que un síntoma externo). Los verdaderos actores en la historia humana son las ideas. Los eventos exteriores (los reyes y los gobiernos, los tratados y las guerras, las luchas económicas y la vida cotidiana de las personas) no son otra cosa que el integumento exterior de las ideas, cuya maduración (tanto en la mente de los pensadores como en los actos de los hombres de acción) que en ocasiones puede ser suave, pero siempre conduce al gran salto revolucionario, a la colisión catastrófica que marca cada etapa del progreso, es lo que el universo realmente es: el proceso de autorreconocimiento.

Para Hegel el universo es una entidad panteísta que piensa, siente y tiene voluntad a través de sus muchos «aspectos»: el mundo inanimado, las plantas, los animales, los hombres, las comunidades, las Iglesias, los Estados. El progreso es el crecimiento de la conciencia de la idea de libertad, por razones muy similares a las que Rousseau y Fichte plantearon. Cualquier cambio, cualquier acción, ocurre de acuerdo con leyes, estas leyes son en última instancia, al igual que las leyes de la lógica, claramente inteligibles, necesarias de forma evidente; eso es lo que significa llamarlas racionales. Ya que estas leyes se rigen por los procesos con los que el universo (el espíritu eterno) se realiza a sí mismo (a través de los que obtiene lo que desea) son autoimpuestas, como las que un jugador se impone a sí mismo durante un juego. En consecuencia, el progreso —el cumplimiento de actos de voluntad de acuerdo con leyes racionales autoimpuestas— es crecimiento de la libertad. El propósito, la meta final del universo, es la racionalidad absoluta, es decir la autocomprensión total de todo lo que en él existe. Así, entender todo es entender por qué todo debe ser como es; actuar y actuar libremente es hacerlo de acuerdo con una voluntad dirigida hacia fines para los que no existen alternativas superiores racionales o imaginables. En consecuencia, una entidad absolutamente racional se autogobierna completamente, es totalmente libre. Ésta es la meta hacia la que marcha todo en el mundo, y el filósofo puede evaluar su estado, su valor, su importancia, su interés, a partir de la distancia a la que se encuentra de ésta. Así, el universo es un ejército en marcha, cuya avanzada son aquellos seres que la historia usa para sus fines más recientes, aquellos que están más cerca del propósito último; sin importar si toman la forma de conquistadores que destruyen sistemas anticuados, como Napoleón, o de filósofos y poetas, cuyo genio consiste en la percepción de los contornos del futuro y en discernir entre aquello que está moribundo y lo que está por venir, quienes al hacer esto automáticamente hacen que el futuro se acerque.

Hegel sigue el ascenso del hombre desde una condición en la que las operaciones ocultas de la razón bien podrían guiarlo, una razón que aún no es completamente consciente de sí misma y que, por lo tanto, primero toma la forma de simples instintos apetitivos y luego de aquellos sentimientos y deseos normales, cuya satisfacción y

armonización es el fin de las leyes, de los acuerdos económicos y del resto del sistema político y social que constituye la sociedad. La «Sociedad Civil»,[6] como Hegel la llama, es la condición normal de los hombres que ni siquiera han sido iluminados por los inicios del entendimiento racional verdadero de sus propias naturalezas y de su lugar en el universo. En esta etapa, los fines empíricos de individuos, grupos, asociaciones y demás determinan la sociedad, que está diseñada para proveer a estos agentes con tanto de lo que desean como sea compatible con la supervivencia y el suministro de ciertos bienes mínimos. Estos fines económicos se analizan rápidamente a partir de un concepto utilitario de la moralidad, de los propósitos del Estado y demás, y los contratos sociales de cualquier tipo, sin importar si se celebran entre los ciudadanos o entre ellos como un cuerpo y sus gobernantes, son representaciones de este tipo de acuerdos que no buscan otra cosa más que ventajas mutuas y nada más. La libertad que para Hegel, como para Fichte, consiste en la absorción en el sistema del yo de aquello que es externo, ajeno, y que por lo tanto es una fuerza exterior y un obstáculo, toma aquí la forma de acuerdos de propiedad: la posesión de propiedad es la adquisición de libertad en tanto que poseer propiedades equivale a extender nuestro yo sobre objetos —medios de acción y objetos de apetitos— en lugar de que otras personas o cosas nos dominen o restrinjan nuestra perspectiva de acción.

Sin embargo, aún estamos en un nivel que Hegel llama subjetivo, es decir la satisfacción de deseos individuales, el dominio de imágenes que el individuo construye para sí del mundo y la sociedad, la prevalencia de nociones que pertenecen a individuos y secciones de la sociedad en las que la razón objetiva —el creador y la explicación racional del universo—, de hacerlo, entra muy tenuemente. No obstante, por supuesto, sólo lo verdaderamente racional es verdaderamente real, y con «racional» Hegel se refiere a algo mucho más grande que la razón que gobierna el pensamiento consistente o el tipo de entendimiento que ocurre en el sentido común normal o en las ciencias. La razón, que avanza por contradicciones dialécticas, en ocasiones mediante acumulación gradual y otras a través de saltos revolucionarios, es el ama del universo, es al mismo tiempo el fundamento del que los eventos, los estados y las situaciones son consecuencia; la meta hacia donde tienden todas las cosas; el espíritu, cuyo reconocimiento de su propia estructura interna conforma el mundo y el todo en desarrollo; el único patrón por el cual las cosas tienen significado y a partir del que es posible discernir su función, de tal forma que todo, en última instancia, está interconectado y es lo que es a causa de su posición única en el sistema que hace posible iluminar un aspecto del todo, digamos el arte de cierto periodo, mediante su adaptación a otras manifestaciones del espíritu, digamos actos religiosos o políticos, que ciertamente clasificamos en categorías artificiales, pero que en realidad son manifestaciones «orgánicamente» interrelacionadas de la misma fuerza final (la razón) en su autodesarrollo.

La presencia de este poder, que es a la vez central y omnímodo, crea los sentimientos de lealtad a las instituciones que pueden ser el reflejo emocional y confuso de lo que, en un nivel racional, se transforma en obediencia al curso de la historia, del que yo mismo formo parte intrínseca y al que, una vez que he reconocido mi parte en él, obedezco

libremente, pues sólo obedezco aquello que es racional en mí. La famosa proposición según la cual lo real es lo racional y lo racional, lo real, debe entenderse de la siguiente manera: sólo aquello que pertenece al esquema central es racionalmente necesario, es significante, tiene posibilidades de sobrevivir, de tener influencia, de ser la llave al entendimiento del proceso mismo. Así, el trabajo de los filósofos, hasta cierto punto, no es otro que distinguir lo racional de lo que no lo es, acelerar la germinación de la semilla desde la cáscara, de la libertad avanzada que es la meta del progreso de la autoconciencia por parte del espíritu racional, que conforme se reconoce a sí misma como racional se vuelve cada vez más racional.

Este proceso de reconocimiento es siempre la percepción de las relaciones inevitables que hacen a las cosas o las personas lo que son a partir de un sistema o un contexto mucho más amplio, al que pertenecen y del que forman parte intrínseca. Ésta es justamente la razón de la eterna insistencia de Hegel en el carácter «concreto» de dichas nociones como civilizaciones enteras o sistemas de pensamiento en oposición al carácter «abstracto» de particulares en relación con su contexto; por ejemplo, individuos que son simples abstracciones si se les considera por separado y que sólo se pueden entender (o entenderse a sí mismos) adecuadamente cuando se percibe la red de relaciones de la que, cuando mucho, forman un simple, aunque indispensable, punto de encuentro: el punto focal de un número finito de características. Lo anterior es la inversión exacta del significado normal de *concreto* y *abstracto*, pues en el habla cotidiana, al igual que en la prosa filosófica, *concreto* significa particular, aquello que se puede percibir, experimentar, que es real, que tiene una posición específica en el tiempo y el espacio, por ejemplo, los hombres, las cosas y los sucesos en oposición a los términos generales: nombres de cualidades, relaciones, o tipos de situación que en sí mismos no existen como entidades aunque son etiquetas adecuadas para clasificar lo que sí existe.

Esta aguda distinción entre el nivel racional y el meramente utilitario o cualquier otra forma de conciencia pre-racional sirvió a Hegel para desarrollar su noción del Estado y su concepto de grandeza, mismos que quizá han influido con mayor fuerza que cualquier otra de sus doctrinas. Ya que para Hegel la libertad es la expansión de la personalidad, una especie de imposición de manos, un tipo de explotación de cualquier cosa que pudiera ser un obstáculo para la autorrealización del individuo, el desarrollo de todas sus facultades en cualesquiera direcciones en las que se desarrollen mejor, el Estado le parece la organización absolutamente racional de las vidas de los seres humanos, pues no son más que abstracciones si no se les toma en su totalidad, en la que cada uno condiciona las vidas de los otros y ocupa un lugar único en el sistema social. El Estado perfecto es una estructura perfectamente racional que permite que los hombres entiendan por completo sus relaciones inevitables con los otros y con todo, misma que perpetúan al desearla libremente, ya que son seres racionales con voluntades racionales; es decir, voluntades que sólo desean aquello que verdaderamente satisface sus naturalezas.

Si éste es el Estado perfecto, los Estados imperfectos son aquellos en los que solamente uno (aquel a quien la historia ha designado para comprender y gobernar), y no todos, entiende de manera más o menos clara el proceso histórico a partir del que, una

vez que se ven desde la perspectiva de la razón, todas las miserias, tiranías y opresiones parecen inevitables y, por lo tanto, etapas en el progreso dialéctico del universo, deseadas racionalmente. Hegel no concibe la historia como la acumulación empírica de datos y el establecimiento, a través de los precarios medios que tenemos, de generalizaciones e hipótesis —tampoco como la forma en que en realidad se conduce el cuestionamiento histórico—, sino como una intuición racional en el sublime proceso del universo, disponible sólo para el metafísico. El resto no es más que historia empírica, que al igual que la ley empírica, al igual que todas las instituciones de la sociedad civil, sin duda sobrevive en la era racional pero tan sólo como una etapa obsoleta y moribunda del cuestionamiento histórico. La historia concebida de forma metafísica es la percepción del desenvolvimiento del vasto patrón racional que compone todo; y no sólo su contemplación, aunque eso ya sea suficientemente valioso, sino la acción en consonancia con él, pues la acción es una forma de conocimiento. No conocemos las leyes ni entendemos el todo social del que formamos parte mediante su contemplación desde un punto privilegiado como observadores desinteresados, sino porque vivimos en ellos en la forma que imponen —esta forma de vivir es a su vez la vida de la ley, la vida de la institución o de la sociedad—; de hecho, la simple contemplación implica que esa forma de vida ya está muriendo. En cierto sentido, el historiador profesional se dedica a escribir obituarios; pues solamente es posible evaluar una sociedad en su totalidad cuando se ha acabado. Entendemos a los griegos desde «afuera», pero a nosotros mismos nos entendemos porque somos lo que somos, a través de la actividad, de emitir órdenes y obedecerlas, a través de la lucha real en la batalla. No adquirimos nuestro conocimiento primero y luego lo aplicamos: la acción es adquisición. Hablar de la diferencia entre entender, ser y hacer es, a fin de cuentas, una abstracción, la división de la tela sin costuras de la realidad en retazos arbitrarios.

Objetividad: elogio y culpa

Si la historia es el entendimiento de la naturaleza de las cosas en general, y de este modo una autoidentificación automática y consciente con ella, es trivial y absurdo elogiar o condenar este proceso. Ser consciente del vasto proceso en cuyos términos todo es explicable (el todo objetivo) y luego alabar unas partes de él porque nos gustan y condenar otras porque nos parecen crueles, injustas o llenas de desechos, es una mera complacencia en humores subjetivos, en los valores (económicos, morales, legales) de la sociedad civil que discuten pensadores superficiales como Locke, los valores que tenemos como ciudadanos privados, como individuos que aún no son completamente conscientes de la marcha de la razón, que viven de un modo burgués, pacífico y limitado, en contraposición con los verdaderos valores objetivos que son aquellos en cuyos términos trabaja la historia. Observar una gran revuelta humana y condenarla, condenar algo que no es evitable, resulta muy tonto y despreciable. ¿Quién podría desear saber lo que *x* o *y* sienten sobre eventos de importancia cósmica? No son más que hechos

triviales sobre los sentimientos pasajeros de alguien. Ser digno de la ocasión es elevarse a su nivel, darse cuenta de que algo inmenso y crucial sucede, tener un sentido de la ocasión histórica, entender cuando la humanidad quizá esté llegando a un nuevo nivel que transformará automáticamente la contemplación de hechos y los sistemas de valores por igual.

Hegel hace una aguda distinción, que recorre toda su obra, entre lo subjetivo, emocional, personal, utilitario, individualista y propio de la clase media, que sin duda es una etapa necesaria en el desarrollo de la humanidad —aunque fugaz y, para mediados del siglo XIX, superada—, y lo objetivo, aquello cuya racionalidad es demostrable, lo poderoso, lo inexorable, lo decisivo, lo concreto, lo «histórico mundial». El concepto del gran hombre que es el hacedor y destructor de sociedades, del ser en quien la historia ha concentrado, momentáneamente, su poderosa e irresistible fuerza, lo fascinaba; aquel que es al mismo tiempo el instrumento y la meta de la implacable marcha de la historia. Para Hegel, preguntar si el gran hombre, aquel que hace temblar la tierra, es bueno, virtuoso o justo, carece de sentido y es insignificante, pues las transformaciones mismas de las que es el agente hercúleo a su vez transforman y superan los valores que implican estas palabras. Hegel nunca deja de subrayar la importancia de este tipo de realismo (al que llama ser racional), la necesidad de tener conciencia de lo que importa, del lugar en que reside el verdadero centro gravitacional del suceso histórico, del lugar donde sucede la gran marcha o el gran y repentino salto revolucionario; más allá de esto, cualquier preocupación por los valores morales normales (la bondad, la compasión, la justicia, el odio a la injusticia y al sufrimiento) que no concuerde con esta concentración de poder, efectividad, con todo lo que sucede en gran escala y es permanente, en contraposición con lo personal y efímero, sólo es evidencia de haber quedado atrapado en una etapa previa de la historia, en la que esos valores quizá tuvieron alguna relevancia histórica: un resultado del retraso histórico que nos ciega ante la abrumadora importancia de la «ola del futuro» que la humanidad puede estar atravesando en cualquier momento dado. Sobre todo es necesario tener en mente la necesidad moral de identificarse con ella, pues cualquier cosa que la resista está condenada a ser derrotada, todo lo que es subjetivo y personal es débil y patético, es propenso al sufrimiento, a ser sacrificado en la inexorable marcha de la historia; y, por lo tanto, se condena justamente como algo trivial, sin importancia e irracional (los despojos y la echazón que la corriente arrastra con justicia), porque lo bueno y lo malo es lo que la historia crea y rechaza; pues la única fuente objetiva de lo correcto es la «dirección» de los hechos mismos, no un juicio individual, no un código de leyes particular, ni un conjunto inmutable de principios morales, sino los «imperativos» de la historia misma, lo que ella, al estar el mundo en evolución, el proceso divino mismo, ordena a través de su proceder, cómo y dónde lo haga, aplastando todo lo que debe ser aplastado y encumbrando todo aquello a lo que le ha llegado la hora de dominar.

Este culto a la energía, al poder, al movimiento de las fuerzas por el movimiento mismo ha penetrado en la conciencia europea de manera mucho más profunda de lo que a veces imaginamos; no sólo se puede encontrar en los héroes de Carlyle y en los

superhombres de Nietzsche, o en los movimientos que rinden culto abiertamente al poder, como el marxismo y el fascismo, que infieren la moralidad del éxito histórico (los marxistas, más fieles a Hegel, la encuentran en las clases que llevan a cabo las órdenes racionales de la historia, los fascistas nacionalistas permiten un mayor alcance para la imposición de la violenta e imperiosa voluntad individual). También es la raíz del contraste entre los grandes hombres y los seres humanos ordinarios: los luchadores que se abren camino y elevan a la humanidad a un nuevo nivel en contraste con las simples hormigas de la colonia humana que realizan sus tareas sin preguntarse realmente si es necesario llevar esas cargas sobre sus espaldas. Se esconde también detrás del uso cotidiano de las palabras *real* e *irreal*, cuando calificamos a seres humanos, gobiernos o situaciones de *irreales*, prácticamente queremos decir lo mismo que Hegel,[7] que son artificiales, carecen de efectividad, no son genuinos, son históricamente pobres, con la implicación de que deben ser arrasados por lo «real», lo contundente, lo genuino, lo fuerte (no sólo deberían sino que serán arrasados por los «seres humanos verdaderos» y por los «hechos verdaderos» a partir de los que se suele hacer tales condenas).[8]

En esto hay también algo de la distinción que hace Rousseau entre la realidad de las personas honestas y sencillas, y las artificialidades vacuas de los intelectuales y cortesanos. Sin embargo, Hegel no lo infiere del criterio de cercanía a la naturaleza que Rousseau aplicaba, sino de una noción ligeramente similar aunque distinta, la de la capacidad para la supervivencia histórica, para la que la historia es el único árbitro; historia, es necesario recalcar, no en el sentido de eventos como los conciben los historiadores con tendencias empíricas, sino en el sentido del proceso «real», el despliegue de la razón como un patrón interno que sólo es visible para los metafísicos y los hombres de acción inspirados. Cuando habla de la historia, y más aún del Estado, Hegel tiende a considerarlos como personalidades. Su descripción del Estado como Dios en la tierra, sus extáticas referencias a Napoleón surgen de la noción de la autoridad estatal —o de los hombres que son la última y, por lo tanto, quizá la más perfecta materialización de la corriente vital— como ese orden racional, el punto más avanzado que el autodesarrollo de la razón ha alcanzado. Rendir culto a la razón implica, en primer lugar, demostrar que se es una persona seria que busca la satisfacción efectiva solamente en donde realmente existe, en aquello que la historia llevará a cabo y no en lo que siempre ha condenado; y, en segundo, ser libre, pues la libertad reside en el completo autodesarrollo, en la realización de la armonía interna que los seres humanos no pueden alcanzar de forma individual (pues un hombre, tomado de forma individual, sólo es una abstracción), sino sólo como parte de la vasta red que forman entre ellos. Esta red se realiza como un todo unido cuando vence aquello que es externo a ella: la materia externa, los hábitos físicos, todo aquello que se ha racionalizado de forma imperfecta, que se ha vuelto imperfectamente transparente a sí mismo, las emociones, los propósitos económicos y todos los valores morales que se fundan en ellos, y sólo los vencerá aquello que sea absolutamente racional y, por lo tanto, completamente armonioso, y que proporciona un solo camino a seguir, una solución para cada problema genuino, y cuyo despotismo, en la forma del Estado —esa jerarquía en la que cada cosa tiene su lugar de

acuerdo con los mandatos de la razón «objetiva» encarnada en la historia «concreta»—, es el despotismo de la parte racional de un hombre sobre el resto de sí, el despotismo que fuerza al matemático para que no rompa las reglas de su ciencia, al artista para que solamente cree en los términos de su apremiante visión interna (que es la Divinidad que habla en su interior), al soldado y al estadista para que mande y conquiste en obediencia a la voz de la historia, que los ha convertido en sus instrumentos elegidos.

Esta noción de los instrumentos elegidos es tan fuerte en Hegel como en Fichte. Ciertos individuos son «históricos» porque llevan en su interior —y hasta cierto punto deben saber que es así— una misión histórica: la tarea de transformar las cosas como ordena la razón objetiva. Puede ser que mueran en el intento, pero habrán alcanzado su tamaño verdadero, habrán sido «completamente reales», se habrán liberado de la «subjetividad», de la moral burguesa, de las creencias y opiniones del rebaño. De igual forma existen naciones históricas, a las que la historia ha otorgado el derecho de imponerse, de estimular la marcha de la historia al subyugar y devorar a las naciones no históricas, aquellas que ya tuvieron su momento y que ahora no son más que una pila de desgastado material humano o aquellas que ni siquiera han sido llamadas a participar y que no tienen ningún papel en el drama cósmico.

La civilización comienza en Oriente con el despotismo, en el que sólo un hombre es libre: el déspota. Se desarrolla en la civilización grecorromana, en la que solamente unos cuantos son libres: los dueños de esclavos y las oligarquías. La tarea histórica del cristianismo era hacer que todos los hombres fueran libres. Esta libertad no debía tomar la forma vacía y superficial de la igualdad, supuestamente niveladora, que demandaban los demócratas franceses y estadunidenses, y que no es sino una categoría económica, algo que se relaciona con la sociedad civil, que está por debajo del nivel de la razón; debía ser una libertad que consistiera en el hecho de que cada ser sensible se realice en el lugar que le corresponde, llevando a cabo los deberes que le corresponden con sus propios derechos en el organismo social de elaborada articulación en el que cada uno de sus elementos debe desarrollar su tarea «libremente», al darse cuenta de que con esto se está realizando sin límite como parte del todo social, de que está tocando la parte que le corresponde en la orquesta histórica, y considera las cadenas que apenas ayer le parecían obstáculos —las obligaciones de servicio al Estado, la obediencia a los superiores en jerarquía— como la forma más completa de libertad, pues estas cadenas, que parecían restringirlo de forma arbitraria desde el exterior, son aquello que la razón de cada ser demanda para la perfección absoluta del todo al que inevitablemente está ligada su propia perfección; de la que es en verdad un elemento lógicamente necesario.

El mundo de Hegel es uno del Estado, de las leyes, la disciplina, de obediencia a aquellos que la historia ha designado como líderes; con él, Hegel tocó una cuerda que resonó cada vez más fuerte en los siglos XIX y XX, una cuerda de desprecio contra todos aquellos que se levanten contra los sistemas en cuanto tales, que desean oponer su sentido privado y personal de la moral a la marcha de la historia. En sus escritos, al igual que en los de Marx, hay un elemento casi sardónico cuando se refieren a la espantosa catástrofe, aunque inevitable y bien merecida, que atraen hacia sí los bienintencionados

utopistas,[9] los moralistas burgueses, los que buscan de forma trivial la felicidad personal, los filántropos y las benévolas personas confundidas de todo tipo cuando, condenados por la historia, el volcán sobre el que han construido sus casas —tontas, optimistas y patéticas— haga la debida erupción y la historia los destruya en su marcha.

Al igual que Marx, Hegel está del lado de la lava y la contempla con maliciosa felicidad. Quizá esto se deba a la debilidad y dispersión que experimentaba Alemania frente a Estados más poderosos como Inglaterra y Francia, o a una pasión por la autoridad teológica y la unidad, o a un culto innato al poder en cuanto tal, y a un amargo antiliberalismo; como fuera, detestaba amargamente cualquier cosa que fuera espontánea e indisciplinada, ya sea que tomara la forma de una moralidad individual o de los brotes del sentimiento popular a los que Herder otorgaba tanta importancia. Hegel sigue siendo el más grande de entre aquellos que establecieron la tradición del culto a lo fuerte, efectivo e inevitable: la marcha de la historia, el carácter casi sagrado de los Estados y de los titanes que los conforman y mantienen, a quienes se les rinde culto no tanto como objetos de contemplación estética (como seres superiores) sino porque encarnan la fuerza vital, la naturaleza en acción, cuyas leyes son la razón, que es absolutamente inteligible, completamente racional y, en consecuencia, totalmente buena y libre; pues lo bueno es aquello que un ser racional busca de forma racional para su satisfacción, aquello que la historia, al ser absolutamente racional, debe llevar a cabo. Esto ha conducido, a su vez, a los conceptos de individuos superiores y de Estados y naciones superiores, más allá de las leyes utilitarias que los unen *de facto*; pues en el proceso dialéctico los individuos están obligados a romper las leyes y convenciones existentes en favor de valores más elevados, de la siguiente etapa que la historia, en otras palabras la razón, está a punto de usar. De igual forma, no puede haber avance ni progreso, tan sólo un estancamiento burgués, sólo un mundo de satisfacciones materiales, si los Estados no se hacen la guerra, cada uno en el nombre de su propia moralidad: aquella que les ha sido otorgada por su etapa histórica. Aquel Estado cuya moral concuerde con el punto más elevado alcanzado por la razón será quien, a decir verdad, gane la batalla y en el curso de su victoria absorberá las etapas inferiores que representan los Estados vencidos, cuyos ciudadanos se pueden beneficiar tan sólo al hacerse libres por la cultura superior, mediante la agudización de sus facultades (volverlas «más reales») a través del conflicto bélico, por su participación en el proceso histórico, su identificación con la gran fuerza que a la vez rige y es el mundo.

Las normas metafísicas de Hegel han sido desacreditadas, y con razón, por varios años ya. La identificación que lleva a cabo entre causa y efecto y base y consecuencia es un error lógico. El supuesto de que las instituciones pueden ser racionales de la misma manera en que las personas lo son, de que existe un verdadero espíritu histórico (una personalidad) que se manifiesta en los tribunales, en libros o en guerras tanto como en personas, es un fragmento de mitología que hoy cuesta trabajo tomarse en serio. La idea de que lo bueno debe definirse en términos del deseo y que por esta razón el bien común debe definirse como el deseo de aquello que sólo puede describirse como un yo común, se yergue, al igual que en el caso de Rousseau, sobre una falacia lógica; que cuando

decimos que Inglaterra espera que cada hombre cumpla con su deber, literalmente existe una persona llamada «Inglaterra» que *espera* como los seres humanos *esperan*. Es como si cuando decimos que una comunidad es vieja quisiéramos decir que tiene una barba llena de canas.

Actualmente estos argumentos son lo suficientemente familiares como para que no sea necesario reforzarlos. Sin embargo, el pensamiento hegeliano es una fuerza muy poderosa, quizá más aun en el presente que en su época. Es indudable que sus categorías históricas han conducido a grandes avances en el tratamiento histórico de muchos temas. Al representar todo en un proceso de evolución que sigue la razón y solamente es comprensible en esos términos, elevó fuertemente la importancia del concepto de historia, lo hizo parecer la actividad más importante en la que puede participar un hombre: el proceso de autoentendimiento, de autoavance, sin el cual la salvación final es imposible.

La historia

El culto de Hegel a la historia, que se acerca a lo religioso, y la relevancia que puso en que discriminar y elegir entre hechos, considerar a unos buenos y a otros malos, es subjetivo, ciego y trivial (la idea de que, en cierto sentido, todos los hechos tienen el mismo valor y que sobre todo no debe hacerse ninguna diferenciación moral), creó la noción de historia objetiva, que jugó un papel importante contra las inclinaciones personales, morales y sociales de los historiadores, y sentó las bases para una gran escuela de la historia alemana, la jurisprudencia histórica y, en general, de la crítica histórica. La noción hegeliana del espíritu de una época, que se expresa en todos sus diversos fenómenos, en la ropa al igual que en las leyes, en la música igual que en la política, y que, por lo tanto, hacía imposible la concepción de la historia como una amalgama de biografías, información de anticuarios estirada con estadísticas ocasionales y generalizaciones provisionales sociológicas, también jugó un papel muy importante. La noción misma de la historia de instituciones en cuanto tales y, después, de periodos y civilizaciones enteros, como si fueran, por lo menos, marcos y, en su máxima expresión, principios constitutivos, que son los únicos que permiten entender la vida de los pueblos, el significado de las instituciones y la importancia de los hechos y los eventos, es un efecto directo de la filosofía hegeliana.

Si aplicamos sus propias categorías a esta filosofía, podemos afirmar que fue fruto del ascenso tanto del individualismo como del nacionalismo; de la opinión que los individuos adquirieron de sí mismos como agentes libres que buscan desarrollarse y enriquecerse mediante la absorción y el dominio de todo lo que pudieran procurarse, y, a través de un proceso paralelo, de la concepción de las naciones como individuos que buscan desarrollar sus vidas como todos institucionales mediante el aumento de la interdependencia o de la subordinación de sus miembros, y a través del enfrentamiento

cultural y militar con otras naciones. Un aspecto intelectual y espiritual de este proceso social, político y tecnológico fue su expresión consciente en palabras que, tanto en prosa como en poesía, hechizaron a una gran parte de la minoría civilizada de Europa Occidental, y, a través de ellos, incrementaron el tempo y el alcance de la centralización y de la concentración de fuerza, que se considera la potencia central de la historia, cuyas virtudes y poder pregonaban estos intelectuales.

Sus consecuencias acarrearon una transformación en las actitudes de los hombres hacia sí mismos, hacia su pasado y su futuro, aunque no sin demandar un alto precio por los errores que engendró. Dos generaciones fueron necesarias para disipar el encanto de los métodos *a priori* para reconstruir el pasado, de la interpretación de los hechos para que encajen en sistemas dogmáticos, del escape de la necesidad del estudio empírico minucioso y escrupuloso por el que la nueva filosofía sentía tanto desprecio. El hegelianismo también trajo consigo la costumbre de ver la historia como si avanzara por una gran avenida central (elegida por el espíritu, que todo lo conquista), que era la dirección establecida e inevitable, de la que sólo intentan escapar los tontos e ignorantes; esto resultó en que los historiadores hicieran a un lado todas las posibilidades que no sucedieron, y que en una etapa anterior podrían haber llegado a ser si los hombres hubieran decidido de otra manera, y por consiguiente consideraran que las víctimas y las fallas del proceso histórico (los mártires y las minorías) no sólo eran lamentables sino estúpidas y, finalmente, también inmorales. Las exigencias mismas de la historia dictaban los valores de los hombres (lo que era bueno y correcto, las verdaderas razones para la obediencia o para tener una forma específica de gobierno) y desear que las cosas fueran de otra forma —más aún, intentar alterar su curso— era oponerse a los deseos del espíritu. Ya que el espíritu (la razón o la historia, la nación o la sabiduría, la cultura o cualquier cosa en la que se creyera que se manifestaba) era el único creador de cualquier meta que fuera buena y correcta (la «buena voluntad» de Kant que ahora había crecido y se había deformado en la voluntad de la gran fuerza impersonal que da forma a nuestros fines), oponérsele no sólo era inútil, sino perverso.

Don Quijote no sólo era ridículo; ya no era patético, ya no el emblema del idealismo humano que busca en vano superar un entorno cruel y hostil, sino que, cuando mucho, era alguien que blasfema contra lo correcto, que engendra el error y el crimen o, cuando menos, un desecho humano arrasado o pulverizado continuamente por la marcha de los grandes ejércitos de la humanidad. Era ya imposible pensar en Hamlet como alguien que, en cierto sentido, encarnaba una condición espiritual trágica y valiosa por sí misma, era, en cambio, un hombre atrapado en la contradicción de intentar cuadrar su angosta y subjetiva escala de valores con el gran mundo objetivo que lo presiona; su tragedia no era en realidad un conflicto inevitable entre valores genuinamente irreconciliables, sino un «momento» en la trascendencia de la perspectiva de la sociedad «civil» a través de la organización y la disciplina superiores de la razón encarnada en el Estado. El conflicto entre el bien y el bien del que habló Hegel al definir la tragedia, no es un conflicto real, pues, como el metafísico sensato sabe, ni Antígona ni Creonte entendían el mundo como debía de entenderse, incluso cuando en su etapa de desarrollo no se podía esperar que lo

hicieran. En teoría, el Estado hegeliano solucionaría o disolvería el conflicto mediante una síntesis superior.

Esta perspectiva hacía tanto hincapié en la fuerza, el éxito y la total efectividad histórica (en contraposición con la inútil protesta personal o la oposición heroica, sustentada en creencias individuales, a la presión externa, una oposición que no garantizaba la victoria, cuyo valor, para los primeros románticos, residía, en verdad, en la pureza de los principios adoptados o en la pasión desinteresada con que se defendían, sin importar las probabilidades), que llevó de forma inevitable al conservadurismo y el conformismo políticos y a una especie de sumisión extática a la autoridad, a los líderes y a los grandes oradores de cualquier tipo, algo que haría famosos a los alemanes.

El hegelianismo tiene un elemento revolucionario en su doctrina del conflicto inevitable que permite el avance de la dialéctica, de tal forma que las pasiones negativas y destructivas tienen un lugar, y la acción revolucionaria está justificada siempre y cuando luche en favor de la razón dinámica y en contra de la realidad estática, si es la materialización de la crítica del pasado y su destrucción, sin las que no habría advenimiento del futuro, mismo que continuamente está acompañado por grandes dolores y dificultades. Sin embargo, la originalidad y la excentricidad, en la que Humboldt y Mill veían la vida misma de una civilización, no podían permitirse si no se justificaban a sí mismas, al resultar en el vehículo de la razón victoriosa, es decir, a través de su éxito. Mientras que este énfasis en el éxito y la realización como criterios únicos para designar lo que es interesante, importante, correcto, por lo que es digno pelear, de lo que vale la pena escribir, tuvo un fuerte efecto contra sistemas subjetivos que se basaban en emociones pasajeras o inclinaciones y prejuicios, también sustituyó los valores liberales, fueran relativos o absolutos, que otorgaban cierto valor a todos los fines deseados con suficiente fuerza por los hombres y ponía énfasis en las imperfecciones y, por lo tanto, en la falta de autoridad universal de cualquier ideal individual o social, por el criterio pragmático único del logro mismo, con lo cual el mundo hacía un bien a los imponentes, pues tan sólo ellos son los verdaderos profetas y creadores del futuro.

Esta doctrina llegó a afirmar que, al final, los valores, los auténticos fines de los hombres, eran aquellos actos y formas que deseaba la élite de una sociedad, no porque la élite tuviera una visión más clara de algo objetivo y absoluto, sino porque era la élite quien lo deseaba, y al ser el poder que la historia había alcanzado en una fase dada, quienes la conformaban eran una encarnación de su más alta manifestación, y sus voluntades eran la fuerza vital misma que dirige a la humanidad. De nada ha servido a los defensores de Hegel —tanto los pasados como los presentes— señalar que no creía en el irracionalismo que es un elemento del fascismo, sino en el *Rechtstaat*, la burocracia prusiana meticulosamente organizada, que enfatizaba que se debe respetar a los oficiales calificados antes que los arrebatos de pasión elemental o de júbilo religioso, a los que Schelling en sus últimos años de devoción parecía propenso. Ciertamente Hegel creía en la organización racional, pero una organización a partir de los ideales más avanzados que la humanidad ha alcanzado hasta ese momento. Sin embargo, estos ideales provienen de las necesidades objetivas de la marcha de los eventos, en cuyo nombre todo y cualquier

cosa debe someterse o ser destruido. Los gobernantes de una sociedad, la materialización terrena de sus instituciones inmortales, podían invadir cualquier reino si actuaban en nombre de entidades suprapersonales (el orden eterno mismo, el Estado o la ley). La noción de derechos individuales, las áreas privadas, la libertad de elección dentro de límites determinados eran meras aspiraciones subjetivas y podían «trascenderse», es decir, abolirse, en la medida en que no encajaran con el patrón objetivo, el *Weltgericht*, la historia, al mismo tiempo omnipotente y liberadora; liberadora porque la libertad es consecuencia de la necesidad, el conocimiento de que alguien sólo es libre cuando ha sacrificado todo lo privado, personal, «subjetivo» a la razón en su interior, a aquello que lo une al patrón central que obedecen todas las cosas.

La elección está entre la obediencia ciega —la forma en que obedecen las piedras y los árboles, como obedecían los esclavos en los Estados antiguos, como los vencidos obedecen a los victoriosos, como los errados herejes idealistas descubren que deben obedecer al brazo de la ley del Estado— y la obediencia deseosa, feliz y consciente al Estado que encarna en sus instituciones todo lo que es racional en mí. No existe otra elección; buscarla sería intentar que las cosas no fueran como son, ser irracional o al menos infantil, no ser lo suficientemente maduro o adulto, necesitar disciplina, llamar al desprecio, la persecución y la coacción. Esto se basa en premisas *a priori* sobre la existencia de una razón objetiva, sobre leyes inevitables de la historia, sobre la identificación de lo que es bueno con lo inevitable y de la libertad con la racionalidad en este particular sentido metafísico, que nadie, aparte de los hegelianos, necesita aceptar. Ya que ninguna de estas premisas es autoevidente o deducible de datos que sean empíricos o autoevidentes, no existe ninguna necesidad de creer en ellas. De hecho, no es sencillo expresarlas en un lenguaje claro e inteligible; sin embargo, es claro que resultan atractivas para una fuerte corriente conformista entre los seres humanos, que desea someterse antes que elegir por ellos mismos, intercambiar la libertad por la satisfacción que sólo pueden representar los sistemas extremadamente firmes que resuelven los problemas mediante su abolición, y crean condiciones en las que se condiciona a aquellos que pueden hacer preguntas para que sean incapaces de concebirlas y promueven, así, la armonía mediante la eliminación de aquellos factores en los que los liberales vieron el único valor de los individuos, pero que evitan que el mecanismo social trabaje de forma completamente suave y unida.

Los hegelianos tuvieron, en un nivel más humilde, una influencia positiva sobre el pensamiento. Mientras que no existe un sinsentido mayor que las formulaciones de Hegel y sus seguidores de las ocupaciones «inferiores» —las ciencias naturales y las matemáticas—, en el caso de las ramas imprecisas del conocimiento —las ciencias históricas, la crítica literaria y artística, y aquello que podríamos llamar las humanidades en general— llevaron a cabo, en primer lugar, una tarea útil al aumentar la conciencia de la interdependencia de actividades humanas en apariencia separadas, de la necesidad de prevenir el esquematismo y la clasificación académica en compartimientos herméticos, que había convertido a estas áreas del conocimiento en colecciones estériles de hechos que no revelaban nada, y —en su encarnación marxista— de la importancia que los

factores económicos y sociales, así como el entorno, tienen para la formación de las actividades intelectuales y artísticas, y para explicar las relaciones de los seres humanos en el pasado. Más aún, al insistir en que cualquier deducción mecánica a partir de premisas —de hecho, todos los sistemas que intenten representar los eventos como una transición sencilla o como la evolución de una etapa previa a una posterior, cada una de las cuales está contenida cuidadosamente en su predecesora— describe erróneamente y simplifica en exceso la turbia corriente y el conflicto interno de la vida real y la verdadera historia, los hegelianos, sin duda, ayudaron a hacer más profundo el tratamiento de estos temas. Sostenían que en cada proceso existe un conflicto interno con otro proceso que busca subvertirlo; y, sin tomar esto demasiado en serio, no existe duda alguna de que, si en vez de clasificar a los escritores, por poner un ejemplo, en clásicos y románticos, consideráramos esas categorías provisionales y formales e intentáramos descubrir qué es típicamente romántico en una escritura que suele considerarse clásica, o qué es clásico en lo que se piensa como predominantemente romántico, alcanzaríamos un acercamiento mayor a lo que quizá sea la textura y el contenido del arte, que son, en última instancia, imposibles de analizar.

Lo mismo para la historia: el intento de clasificar en movimientos, épocas, tipos de gobierno y demás —con etiquetas muy precisas—, con el que Montesquieu no había hecho más que continuar la tradición de Aristóteles, suele conducir a un esquematismo pedante que oscurece en la misma medida en que revela. Al insistir en que cada proceso contiene su opuesto, en que toda clasificación colapsa necesariamente, en que cada categoría está necesariamente incompleta y puede volverse paradójica, el hegelianismo incrementó ampliamente la visión crítica, el sentido de la realidad de los investigadores, en aquellas regiones en que las entidades idealizadas de la ciencia y las matemáticas sirven para poco y, así, creó el acercamiento moderno a los estudios humanos e históricos.

[1] Condorcet, *Discours prononcé dans l'Académie Française, le jeudi 21 février 1782, à la réception de M. le Marquis de Condorcet*, en *Œuvres de Condorcet*, A. Condorcet O'Connor y M. F. Argo, eds., vol. 1, París, 1847-1849, p. 392 («Discurso de admisión en la Academia francesa, jueves, 21 de febrero de 1782», en *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano y otros textos*, trad. Francisco González Aramburo, FCE, México, 1997, p. 383).

[2] *Vid. supra*, pp. 9-10, n. 1.

[3] {Escuela Histórica del Derecho.}

[4] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. de Hermann Glockner, Stuttgart, 1927-1951, *passsim*, vol. II, p. 63. (*Filosofía de la historia*, 2ª ed., Buenos Aires, Claridad, 2005, p. 35.)

[5] *Ibid*., p. 49. (*Ibid*., p. 26.)

[6] *Bürgerliche Geselschaft*.

[7] {Jena.}

[8] {También el «realismo» como veracidad desagradable [¿?], que justifica el comportamiento desalmado [¿?]; la brutalidad [¿?], la esclavitud [¿?], etcétera.} [*Cf. e. g*. «Realismo y política» de Isaiah Berlin en *SR*.]

[9] {La gente tonta.}

Apéndice
Ética subjetiva contra ética objetiva

El énfasis sobre la naturaleza como fuente de sabiduría moral o social se relaciona, por supuesto, con el deseo de establecer los principios de conducta sobre bases «objetivas»; es decir, dotarlos de la misma autoridad que tienen las leyes naturales que han establecido los científicos de la naturaleza; esto, a su vez, se debe a la creencia, presente en todas las discusiones sobre este tema, de que mientras esto no se logre la única sanción para toda norma ética o política será que es «subjetiva»; es decir, que está construida sobre un terreno tan quebradizo como los gustos individuales y las inclinaciones de personas particulares, en circunstancias particulares, en momentos particulares de sus vidas; en otras palabras, que están sujetas al cambio de persona a persona y de momento a momento y, por lo tanto, son incapaces de cimentar las bases para modos permanentes de comportamiento, ya sea para individuos, grupos o naciones.

Esta subjetividad y relatividad nunca se ha considerado fatal en las opiniones estéticas, por ejemplo, o en códigos tales como los de urbanidad (o en hábitos adoptados por asociaciones libres como las organizaciones o los clubes, o en los juegos, en la etiqueta, etc.); sin embargo, las normas que rigen los comportamientos políticos y sociales, y sobre todo las reglas para la acción moral, tienen obviamente máxima importancia, y parecieran requerir una base más sólida que los caprichos del temperamento individual o los antojos casuales que están sujetos a influencias pasajeras. Junto con el colapso de las autoridades de la teología y de la metafísica escolástica, y el consiguiente descrédito de otros sistemas racionalistas similares provenientes de las tradiciones platónica y aristotélica (ocasionado por la negación empirista de las facultades intelectuales que estos sistemas presuponen), el riesgo de caer en un caos de opiniones individuales encontradas, sin un criterio definido para decidir entre ellas, produjo una intensa intranquilidad y, en ocasiones, alarma, durante el siglo XVIII y en igual medida durante los siglos XIX y XX. Cuando Hume negó la existencia de estas facultades racionales y analizó las proposiciones éticas como si sólo registraran los sentimientos de individuos o grupos (nunca desarrolló una doctrina clara que distinguiera entre las dos, ni las relacionó sin ambigüedad al utilitarismo que también apoyaba de forma general), en su época al igual que en la nuestra, se interpretó como una reducción de la ética a un conjunto de creencias subjetivas en contraposición con las creencias objetivas de los científicos, o incluso del sentido común no instruido, sobre el tipo de objetos que existen en el mundo y la forma en que se comportan.

Pareciera claro que uno de los principales motivos para buscar una ética «objetiva» era el deseo de escapar de este subjetivismo; no sólo el deseo de obtener el conocimiento

que sólo lo «objetivo» parecía prometer —aunque éste fuera bastante fuerte—, sino el firme reconocimiento de que existen diferencias agudas y profundas entre las aserciones de gusto personal o de inclinaciones y las aserciones sobre los fines de la vida y los derechos y deberes de los individuos. Sistemas objetivos como el de Kant, el de los filósofos idealistas y en especial el de Hegel y sus seguidores alemanes, ingleses, italianos y estadunidenses, la ética evolucionista de los darwinistas y, en igual medida, la ética antinaturalista de los *Principia ethica* de G. E. Moore y las escuelas del pensamiento que lo siguieron, no sólo en la filosofía sino en los círculos literarios y políticos de Inglaterra y de otros lugares, los fenomenólogos alemanes y sus discípulos, así como otros movimientos relacionados, buscaban enfatizar esta diferencia profunda, y proporcionar un «fundamento objetivo» para la ética, y en consecuencia para la política.

Sin importar cuáles fueran los méritos intrínsecos de estas disciplinas, su origen se debe, en parte, a un profundo error en el entendimiento de la revolución efectuada por Hume, quien, indudablemente, había transformado la historia del pensamiento con su demostración contundente de que las aserciones éticas —al igual que todas las aserciones normativas— difieren por un lado de aquellas que establecen conexiones *a priori* y, por el otro, de las que describen cuestiones fácticas; que la validez de ambos tipos de aserciones depende, en el primer caso, de reglas hechas por el hombre —o en última instancia, aceptadas por él—, que rigen disciplinas artificiales tales como la lógica, las matemáticas o los movimientos de un juego; es decir, que en última instancia, son consecuencia de la forma en que decidimos usar las palabras, los símbolos, los indicadores o cualquier otra cosa; mientras que en el segundo, depende de llamamientos a la experiencia normal; quizá describirlos como «verificación a través de los sentidos» sea demasiado obtuso, pero estaban conformados por aquellos métodos empíricos, que pueden variar dependiendo de la situación, a través de los que establecemos si una aserción sobre el mundo es verdadera o falsa. Sin embargo, de acuerdo con Hume, las aserciones normativas diferían de ambas categorías en que su carácter verdadero no depende de la forma en que decidimos utilizar los símbolos con que nos expresamos, ni del tipo de inspección necesaria para la verificación de aserciones empíricas ordinarias. La distinción entre subjetivo y objetivo era claramente válida para estas dos categorías, pero equivalía a diferenciar entre los tipos de evidencia sobre los que se fundaba la conclusión o entre los métodos utilizados para alcanzarla. Una aserción matemática objetiva difiere de una subjetiva en que utiliza métodos que los matemáticos —u otras personas que usan estos métodos— reconocen como propiamente matemáticos; si se hubiera llegado a ella mediante conjeturas, intuición mística o de forma caprichosa, o si se creyera en ella con una obstinación tal que rechazara cualquier intento por modificarla afirmando que el método utilizado no fue aquel que por definición es el único método de las matemáticas, entonces se le describiría como caprichosa, irracional o subjetiva. De igual forma si alguien afirmara que la Tierra es plana o que el agua nunca hierve, estas aserciones no sólo se considerarían falsas sino subjetivas, pues son imposibles de verificar con los métodos empíricos de investigación que se consideran apropiados para la materia; es decir, a partir de los que se define o entiende la verdad en estos asuntos.

Sin embargo, aunque Hume mismo intentó reducir la ética a la psicología —es decir, a una rama del procedimiento científico o del sentido común que establecía hechos de forma empírica—, es fácil demostrar que su argumento llevaba a una conclusión ligeramente distinta. Si se le toma literalmente, una proposición ética sería objetiva si describe correctamente el estado mental de un individuo o grupo (su aprobación y desaprobación, por usar su desafortunada terminología) —es decir, si utiliza métodos que se consideran apropiados para el descubrimiento de dichos estados mentales— y subjetiva si no usa esos métodos sino modos de proceder ilícitos, es decir, que no se aceptan comúnmente. No obstante, esta distinción no eliminó, por supuesto, las objeciones de aquellos que sentían que la totalidad de la ética se volvía subjetiva. Si todo a lo que se remitía eran estados de ánimo cambiantes, o aprobaciones y desaprobaciones variables —casi gustos y disgustos—, sin importar que fueran de grupos o de individuos, los fundamentos de la ética parecían terriblemente inciertos.

Esto descansa sobre una falacia, pues la sensación de que esta especie de subjetividad de las aserciones normativas —las reglas y los ideales de la vida política, social y personal— las vuelve, hasta cierto punto, más precarias, de que les resta autoridad y las debilita porque quedan atadas a los cambios impredecibles de la vida emocional del individuo, implica la convicción en que les hace falta un elemento «objetivo» que las estabilice. Dicho de otra manera, que mientras los principios éticos de nuestros padres solían ser estables, siempre ciertos y tan firmes como aquellos del álgebra, su base se ha eliminado y ahora estamos perdidos en un mar de duda y vacilación sin ninguna norma o brújula que nos guíe. Sentimos, profundamente empobrecidos, que nos han robado algo; algo que solía ser objetivo se ha degradado a algo meramente subjetivo. Quizá aún deseemos creer que la ética es objetiva, pero la despiadada lógica de Hume ha refutado esta creencia y debemos tener el valor suficiente para afrontar la dolorosa conclusión a que han conducido nuestras premisas. Si tomamos en cuenta este estado mental, no es sorprendente que quienes buscan principios permanentes en los actos políticos y sociales denuncien la doctrina de Hume por socavar el orden moral y provoca desilusión, cinismo y un pragmatismo despiadado y oportunista.

El carácter falaz de esta opinión reside en la asunción tácita de que la ética —que es, ¡ay!, subjetiva— podría haber sido en principio objetiva, aunque el frío razonamiento de Hume haya demostrado que de hecho no lo es. No obstante, si Hume tiene razón, al afirmar que, en todo caso, las aserciones normativas no pueden describir entidades llamadas valores que existen en el mundo con una existencia independiente en el mismo sentido en que se puede decir que las cosas, los eventos o las personas la tienen —porque la noción de dichos valores objetivos probó, después de un examen, ser ininteligible—, entonces, para todos los efectos, lo que quiere decir (aunque él mismo nunca lo vio con suficiente claridad) es que las aserciones éticas, en principio, se usan de forma distinta a las lógicas o descriptivas, y que es probable que la distinción entre subjetivo y objetivo no se les puede aplicar en forma alguna.

Kant, junto con algunos de los idealistas alemanes, tuvo un atisbo de esto cuando

supuso que las aserciones normativas no eran, en medida alguna, aserciones de hecho sino órdenes, mandatos, «imperativos», que no provenían de convenciones artificiales, como las matemáticas, ni de la observación del mundo, como las aserciones empíricas. Si seguimos este razonamiento, se vuelve claro que las aserciones normativas no son subjetivas porque podrían haber sido objetivas sino porque son absolutamente distintas del tipo de aserciones (o creencias, o pensamientos) con las que se puede usar la distinción entre subjetivo y objetivo. La creencia de que el asesinato está mal tan sólo es subjetiva. ¿Por qué «tan sólo»? ¿Qué podría volverla objetiva? ¿Qué es aquello de lo que una aserción subjetiva carece, cuya presencia la haría objetiva, de tal forma que sintamos que es justo aplicarle la locución adverbial restrictiva «tan sólo», misma que parece privarla de una propiedad que busca en vano pero no puede obtener? ¿Se puede concebir un mundo en el que las aserciones normativas adquieran un «estatus objetivo»? Sólo cuando entendemos que esta sugerencia carece de sentido —que el tono lastimero que suele acompañar a la palabra *subjetivo* proviene de lo que se ha dado en llamar un «pseudolamento», no porque condene la ausencia de algo que puede estar presente (aunque causas empíricas o metafísicas lo eviten) sino de algo cuya presencia resulta inconcebible, de lo que afirmar su presencia sería proferir un sinsentido—, sólo entonces percibimos lo inadecuado del epíteto «subjetivo» en disciplinas éticas, políticas o cualquier otra cuyo carácter sea normativo.

Las aserciones políticas son subjetivas en la medida en que no son objetivas; porque el lector debe preguntarse qué sería transformar, con cualquier tipo de magia metafísica, la respuesta a la pregunta «¿por qué debo obedecer a mi gobierno?» en algo «objetivo»; y cuando haya fallado, entenderá que, sin importar cuál es la verdad sobre la forma en que las preguntas y sus respuestas funcionan, sobre cuáles son las preguntas adecuadas y la forma de obtener las respuestas correctas para ellas, el punto no está en que algunas teorías puedan sostener que las respuestas son objetivas —y que esto sea reconfortante pero falso— y que otras puedan afirmar que las respuestas son necesariamente subjetivas —y que esto pueda resultar enojoso pero tiene la ventaja de ser verdadero—; se dará cuenta, aunque esto requerirá cierto esfuerzo intelectual de aquellos que fueron educados en otra tradición, de que las aserciones de valor, por ejemplo las políticas, no son subjetivas ni objetivas sino que pertenecen a un tipo completamente diferente de aquellas que sí lo son.

Un entendimiento claro de esto debería disipar los sentimientos de inseguridad y pobreza moral que suele inducir la relación de proposiciones que hasta ese momento se consideraban firmes, eternas y objetivas con el tipo aserciones inestables, relativas y subjetivas. La tendencia a llamar a los principios políticos objetivos proviene, como dijimos anteriormente, del entendimiento correcto de su gran importancia para la conducta de la vida. Esta importancia no disminuye ni se altera con una comprensión más clara de la confusión que existía sobre su estatus lógico. Siguen siendo igual de importantes o irrelevantes que antes, pero ya no son subjetivas ni objetivas: son *sui generis*, deben evaluarse con métodos que les sean apropiados (como siempre lo han sido, excepto para aquellos que están obsesionados con una visión metafísica engañosa),

y que ahora es imposible modificarlas sobre la base de que son meramente subjetivas y por lo tanto carecen de autoridad suficiente. Los principios por los cuales viven y actúan los hombres, los fines por los que luchan y mueren, son lo que son, sin importar que sean o no válidos, sea lo que fuere que implique validez en esta esfera, y su carácter sagrado no disminuye porque ya no se les describa engañosamente en términos y categorías que no se les pueden aplicar. El escepticismo, el cinismo y el resto no parecen ser consecuencias de una visión de los hechos que por su claridad resulta desconcertante sino de la confusión que frecuentemente acompaña a las falsas analogías con otras áreas de la experiencia, como, en este caso, las matemáticas, la física y la historia. Ése es el imperecedero servicio que Hume hizo a la historia del pensamiento humano: su argumento resulta tan fatal para el subjetivismo y el relativismo en la ética como para su igualmente ininteligible opuesto.

Apéndice a la segunda edición en inglés

«Dos conceptos de libertad»: una versión concisa
Lo que Isaiah Berlin dijo el 31 de octubre de 1958

Nota editorial

La ponencia inaugural de Isaiah Berlin como profesor Chichele de teoría social y política en Oxford, «Dos conceptos de libertad», tiene sus orígenes próximos en el texto del presente volumen. Se pronunció y publicó[1] en 1958, y desde su aparición ha sido su texto más discutido y disputado. Algunos de sus fragmentos han generado interpretaciones absolutamente discrepantes, mientras que otros (en ocasiones los mismos) se han llegado a considerar ambiguos, inconsistentes, equívocos o poco claros, a pesar de la indudable claridad de la prosa de Berlin.

Afortunadamente sobreviven muchos borradores de esta ponencia, pues, como suele suceder con los textos que se han trabajado numerosas ocasiones antes de su publicación (en especial, como sucede aquí, si comenzaron su vida en forma de dictados), los borradores previos, si bien a veces resultan más crudos y menos elegantes, pueden iluminar el sentido de los posteriores, ya que las ideas que contienen se expresan en ellos de manera más simple y directa y están articulados con menos reservas, defensas y digresiones. Si se contempla a través del prisma de una versión previa, una posterior puede crecer en significado —o incluso cambiarlo— en comparación con cuando se la lee por separado. Esto es especialmente cierto en un puntillista filosófico como Berlin, un impresionista intelectual que, en sus obras posteriores, tiende a comunicar sus pensamientos mediante disparos retóricos acumulativos, usualmente repetitivos, antes que con una exposición sencilla, sobria y rigurosa que vaya de un paso explícito a otro.

1.

TWO CONCEPTS OF LIBERTY.

Mr.Vice-Chancellor,

If men never disagreed about the ends of life, if our ancestors had remained undisturbed in the Garden of Eden, the studies to which the Chichele Chair of Social and Political Theory is dedicated, could scarcely have been conceived. For political studies spring from, and thrive on, discord. This might be questioned. It might be said, that even in a society of saintly anarchists, where no conflicts about ultimate purposes can take place, political problems - for instance constitutional or legislative issues - might still arise. But this objection rests on a mistake. Where ends are agreed, the only questions left, are those of means, and these are not political but technical, that is to say, they are capable of being settled by scientific experts , like arguments between engineers or doctors; or perhaps by machines. That is why those, who put their faith in some immense, world-transforming, phenomenon, like the universal triumph of reason, or the proletarian revolution, must believe that all political and moral

La primera página de la ponencia de Berlin.

La primera página de la ponencia de Berlin.

Lo anterior es sin duda cierto en el presente caso, razón por la que he publicado una buena parte del material previo como apéndice a *La traición de la libertad* (ponencias que a su vez se basan en el texto del presente volumen)[2] y la mayor parte del resto en la Isaiah Berlin Virtual Library.

Una de las versiones que conservamos del texto difiere de las otras en que es una versión condensada lista para ser pronunciada —está subrayada y tiene marcas enfáticas para guiar al ponente—. Con una longitud de tan sólo la mitad del texto publicado en *Sobre la libertad*, tiene un ritmo, un tono y un estilo propios, y, en ocasiones, expresa las ideas de Berlin de manera más mordaz que sus expresiones más pausadas. Por esta razón la reproduzco aquí, con la esperanza y la creencia de que iluminará a los intérpretes del retrato clásico que Berlin hizo del liberalismo pluralista.

En los lugares donde ha sido posible, corregí las citas directas de Berlin; en este caso, la fidelidad a su texto parecía más engañosa que iluminadora. En los lugares en los que

aparecen las mismas citas que en *Sobre la libertad*, no he repetido las referencias provistas allí, pero las he añadido en otros casos. Por último, he insertado corchetes con números arábigos que indican (en ocasiones de manera necesariamente aproximativa) los lugares en que comienzan las páginas del texto publicado en *Sobre la libertad* y los números de sección o títulos de dicho volumen (también dentro de corchetes) en los lugares donde difieren con el texto que sería pronunciado, para facilitar la comparación entre las muchas versiones de esta célebre e importante obra.

Dos conceptos de libertad

Señor vicecanciller,

[205] Si los hombres siempre estuvieran de acuerdo sobre los fines de la vida, si nuestros ancestros hubieran permanecido imperturbados en el Jardín del Edén, los estudios a los que se dedica la Chichele Chair of Social and Political Theory difícilmente se hubieran concebido. Pues los estudios políticos nacen del desacuerdo y prosperan gracias a él. Esto puede ponerse en duda; puede decirse que incluso en una sociedad de anarquistas piadosos, en la que no pudiera ocurrir ningún conflicto sobre los propósitos últimos, aún podrían surgir problemas políticos (constitucionales o legislativos, por ejemplo). Sin embargo, esta objeción se basa en un error. Cuando se está de acuerdo sobre los fines, las únicas preguntas que quedan se refieren a los medios, y éstas no son preguntas políticas sino técnicas, es decir, pueden ser zanjadas por expertos científicos, como las discusiones entre ingenieros o doctores; quizá incluso podrían ser zanjadas por máquinas. Es por ello que quienes ponen su fe en un fenómeno inmenso que transforme al mundo, como el triunfo universal de la razón o la revolución proletaria, deben creer que [206] todos los problemas políticos y morales pueden, por lo tanto, convertirse en otros meramente tecnológicos. Éste es el significado de la famosa y profética frase sobre «reemplazar el gobierno de los hombres, por la administración de las cosas». Quienes consideran la especulación sobre esta condición de armonía social perfecta como el simple juego de una imaginación ociosa llaman a esta perspectiva «utópica». No obstante, quizá podría perdonarse a un marciano que visitara cualquier universidad británica —o estadunidense— actual si tuviera la impresión de que sus miembros ya han alcanzado algo muy similar a ese estado inocente e idílico, a causa de toda la atención seria que los pensadores profesionales de los países angloparlantes ponen a los problemas fundamentales de la política.

Sin embargo esto es a la vez sorprendente y peligroso. Sorprendente, porque quizá no haya existido otro momento en la historia moderna en que las doctrinas sociales y políticas sostenidas de manera fanática hayan alterado de forma tan profunda y, en ocasiones, tan violenta las nociones —y en verdad también las vidas— de un número tan grande de seres humanos, tanto en Oriente como en Occidente. Peligroso, porque cuando aquellos cuya tarea es atender las ideas las desatienden —es decir, aquellos a

quienes se ha entrenado en el pensamiento crítico de las ideas—, éstas adquieren a veces un ímpetu desenfrenado y un poder irresistible sobre multitudes de hombres que pueden volverse demasiado violentas para que la crítica racional las afecte.

Hace más de un siglo, el poeta alemán Heine advirtió a los franceses sobre los peligros de subestimar el poder de las ideas: los conceptos filosóficos que se han alimentado de la quietud del estudio de un profesor pueden destruir a una civilización. Heine hablaba de la *Crítica de la razón pura* de Kant como la espada que había cortado la cabeza del deísmo, y describía las obras de Rousseau como el arma ensangrentada que, en manos de Robespierre, había asesinado al antiguo régimen. Profetizó que los fanáticos seguidores alemanes de la fe romántica de Fichte y Schelling un día la volverían contra la cultura liberal de Occidente. Los hechos no han contradicho del todo esta predicción. Se nos sugiere una reflexión desvergonzada: si los profesores realmente pueden blandir este poder fatal, puede ser también que otros profesores —y sólo ellos— sean capaces de desarmarlos.

Nuestros filósofos se muestran curiosamente ignorantes de los efectos devastadores de sus actividades. Puede ser que hoy en día, intoxicados [207] por sus magníficos logros en reinos más abstractos, los mejores entre ellos vean con desdén un campo en que los descubrimientos radicales son menos probables, en que el talento para el análisis minucioso tenga menos posibilidades de recompensa. Aun así, a pesar de todos los esfuerzos por separarlas, guiados aún por la ciega pedantería académica, la política permanece entrelazada de manera indisoluble con cualquier otra forma de investigación filosófica. Rechazar este campo del pensamiento político porque su materia inestable, con sus límites difusos, no deja que los conceptos fijos, los modelos abstractos y los finos instrumentos adecuados para el análisis lógico o lingüístico la atrapen —exigir una unidad de método en la filosofía y rechazar cualquier cosa que el método no pueda manejar—, no es más que permitirse seguir a la merced de creencias primitivas y no criticadas en el campo de la política.

Tan sólo es un materialismo histórico muy vulgar que niega el poder de las ideas en cuanto tales y afirma que sin la presión de las fuerzas sociales, las ideas políticas nacen muertas; es indudable que estas fuerzas, a menos que se revistan de ideas, se mantienen, continuamente de manera catastrófica, ciegas y sin dirección.[3]

Las palabras y las nociones políticas resultan ininteligibles si no se las coloca en el contexto de los problemas que dividen moralmente a los hombres que las usan. Uno de estos problemas —quizá la pregunta central de nuestros días, si no de nuestro país— es el de la obediencia y la coacción. ¿Quién debe obedecer a quién y por qué? ¿Por qué debo obedecer? ¿Por qué no he de vivir como quiero? Y, si desobedezco, ¿se me puede coaccionar? ¿Quién lo puede hacer? ¿Hasta qué punto? ¿En nombre de qué? ¿En beneficio de qué? En relación con las respuestas a estas preguntas, se sostienen opiniones profundamente opuestas en el mundo actual. La guerra que hoy en día se pelea entre estas dos visiones expresa dos sistemas completos de vida y pensamiento, que se acosan entre sí. [208] Por sí solo, esto hace que valga la pena examinar la cuestión.

I

Coaccionar a un hombre es privarlo de su libertad. ¿Libertad de qué y para qué? Los historiadores del pensamiento han registrado al menos doscientos significados de esta palabra sumamente porosa y proteica. Propongo examinar tan sólo dos de ellos. Llamaré al primero de estos el significado negativo; surge en respuesta a la pregunta: «¿cuál es el área dentro de la que se deja —o debería dejarse— a un hombre hacer lo que quiere hacer, sin interferencia de otros?» El segundo, al que llamaré el positivo, surge en respuesta a la pregunta: «¿qué o quién es la fuente de control o interferencia que puede condicionar a alguien para hacer algo en vez de otra cosa?»

Soy libre en la medida en que nadie más interfiere con mi actividad. Éste es el sentido de libertad en que los pensadores clásicos ingleses —Hobbes, Locke, Hume, Mill e incluso Burke— la usaron. Si otros evitan que haga lo que quiero, carezco de libertad en esa medida. Si otro hombre contrae el área dentro de la que puedo hacer lo que quiero más allá de un cierto mínimo, se dice que se me coacciona o incluso esclaviza. La coacción no es un término que abarque cualquier forma de inhabilidad. Si digo que no puedo saltar más de diez metros o que no puedo entender las páginas más oscuras de Hegel, resultaría extraño decir que se me coacciona o esclaviza. La incapacidad de obtener lo que uno desea no siempre puede describirse como falta de libertad; [209] ésta sólo existe si son otros seres humanos quienes evitan que alcance una meta. Una expresión tan moderna como, por ejemplo, «libertad económica» vuelve esto explícito. Digamos que soy demasiado pobre para costear algo, digamos un viaje por el mundo para el que no existe ningún impedimento legal. Algunos describirían esta falta de medios como una falta de libertad económica de mi parte, puesto que carezco de la misma libertad para viajar por el mundo que si sufriera una amenaza de encarcelamiento si intentara hacerlo. Es claro que si mi pobreza fuera un tipo de enfermedad, si no pudiera viajar por el mundo de la misma manera en que no podría correr si estuviera cojo, esta discapacidad no se describiría naturalmente como una falta de libertad, menos aún de libertad política. Sólo cuando creo que el hecho de que no pueda viajar por el mundo se debe a algún acuerdo humano, un acuerdo que evita que yo (pero no otros) sea capaz de pagar por el viaje, empiezo a hablar de esclavitud. En otras palabras, la noción de coacción o esclavitud depende de una teoría particular —digamos, benthamita, cristiana o marxista— sobre las causas de mi pobreza o mi debilidad. «La naturaleza de las cosas no nos enfada, sólo la mala voluntad», dijo Rousseau.

Por lo tanto, ya que con *libertad* me refiero a una situación en la que otros no interfieren conmigo, entre más amplia sea el área de no interferencia, más grande será mi libertad. [210] Los filósofos que han favorecido la libertad no se han puesto de acuerdo sobre la extensión que esta área puede o debería tener; pensaban que si careciera de límites, ya que los hombres son lo que son, surgiría el caos social, en el que un número suficiente de personas no podrían obtener otros valores —a saber, la justicia, la felicidad, la fraternidad y, finalmente, la libertad misma—, porque los fuertes suprimirían entonces las libertades de los débiles. Por lo tanto, creían que la ley debe limitar el área de libertad;

sin embargo, creían igualmente que, para que el individuo desarrolle sus facultades de manera adecuada, debe preservarse una cierta área mínima de libertad personal, misma que no debe excederse. Debe trazarse una frontera entre la vida privada y la autoridad pública. En dónde debía trazarse fue materia de peleas, de hecho de un elaborado regateo. [212] Los filósofos con una visión optimista de la naturaleza humana, como Locke o Adam Smith, creían que la armonía social y el progreso eran compatibles con la preservación de un área muy amplia de libertad individual. Hobbes —y aquellos que aceptaron su análisis— creía que para evitar que la vida social se convirtiera en una jungla, debían instituirse fuertes salvaguardias que mantuvieran a los hombres en sus lugares designados y, por lo tanto, exigieran un alto grado de control centralizado. Sin embargo, ambos bandos concuerdan en que alguna porción de la vida humana debe permanecer libre de invasión: invadir ese territorio, sin importar cuán pequeño, sería despotismo.

¿A partir de qué principios debía trazarse el área de no interferencia? Ésta ha sido, y quizá será, [213] una cuestión de debate infinito, pero, sin importar qué principio se adopte, los derechos naturales o la voluntad divina o la utilidad o los pronunciamientos de una voluntad racional o la santidad del contrato, la libertad, en este sentido, significa libertad de.

¿Por qué el defensor moderno más afamado de la libertad en este sentido negativo, John Stuart Mill, la consideraba algo tan sagrado? En su famoso ensayo, declara que, a no ser que se permita a los hombres buscar su propio bien a su manera, la civilización no podrá avanzar; la verdad no saldrá a la luz; debido a la falta de un mercado libre en las ideas, no habrá un ámbito para la espontaneidad, la originalidad, el genio, la energía mental o el valor moral. El peso de la «mediocridad colectiva» aplastará a la sociedad. La tendencia constante de los hombres a la conformidad sólo engendrará capacidades «atrofiadas», seres humanos «enjutos y rígidos», «contraídos y enanos». «Todos los errores que [un hombre] sea capaz de cometer contra el consejo y la advertencia pesan mucho menos que el mal de permitir que otros lo constriñan a lo que ellos consideran su bien». Amenazar a un hombre con la persecución si no se somete a una vida en la que no pueda elegir sus metas, cerrarle todas las puertas menos una, sin importar cuán noble sea el prospecto ante el que se abre o [214] cuán benévolos aquellos que lo disponen, es comportarse como si no fuera un ser humano completo y esto es una supresión de la verdad y una atrocidad contra la humanidad. Éste es el credo de todos los liberales, desde los días de Erasmo hasta los nuestros. Toda súplica a favor de la libertad civil y los derechos humanos, toda protesta contra la explotación y la humillación, todo argumento a favor de la preservación de la espontaneidad individual y en contra de la intrusión del Estado o en contra de la hipnosis masiva de la costumbre o la propaganda, nace de esta noción de hombre.

Sobre lo anterior considero que vale la pena señalar tres puntos. Para empezar, Mill confunde dos nociones muy distintas; una es que toda coacción es mala en cuanto tal, la otra, que la libertad es un medio para descubrir la verdad o un cierto tipo de personalidad que Mill favorecía (imaginativa, independiente, creativa, etc.) y que sólo podía

desarrollarse en condiciones de libertad. Estos excelentes ideales no son idénticos, ni siquiera están relacionados lógicamente: la relación entre ellos es, en el mejor de los casos, empírica. Sobre las condiciones para el descubrimiento de la verdad diré algo más adelante. En cuanto a la personalidad, el formidable oponente de Mill, James Stephen, argumenta que las cualidades que Mill admiraba —la fuerza de carácter, la independencia y el individualismo intenso— históricamente se han desarrollado mejor bajo condiciones de represión, digamos bajo una disciplina militar o entre los puritanos calvinistas de Escocia. Si existe alguna verdad en esto, la defensa de la libertad como una condición necesaria para el crecimiento del genio humano se desplomaría por los suelos. La no interferencia es un ideal y la posesión de un cierto tipo de personalidad es otro, y pueden entrar en conflicto entre sí.

[215] Mi segundo punto es que la doctrina de la libertad individual es comparativamente moderna. La libertad individual es un ideal que apenas existía en el mundo antiguo. Ni los griegos ni los romanos, tampoco los egipcios o los judíos, ni cualquier otra cultura antigua que conozcamos la consideraba un fin en sí misma. Tampoco la libertad concebida en este sentido, en momento alguno, ha sido el grito de guerra de las grandes masas de la humanidad. Un deseo por no ser afectado, por que lo dejen solo, ha sido un indicador de la alta civilización, tanto individual como colectiva, incluso en el mundo moderno. El sentido mismo de privacidad, del área de las relaciones personales como algo sagrado en sí mismo, en su estado desarrollado, parece ser un poco anterior al Renacimiento o la Reforma. No obstante su declive marcará la muerte de nuestra cultura y de toda una perspectiva moral.

La tercera característica de esta noción resulta más importante: la libertad en este sentido no es incompatible con algunos tipos de autocracia. No es lo mismo que el autogobierno. En este sentido, la libertad se preocupa principalmente por un área de control, no por su fuente. Así como una democracia severa puede cerrar muchas puertas a sus individuos, un déspota liberal podría permitir a sus sujetos una gran cantidad de libertad personal. Un déspota de este tipo puede ser injusto, puede no importarle el orden, la virtud o el conocimiento, pero siempre y cuando no refrene la libertad de sus sujetos o, cuando menos, la refrene menos que otros regímenes, cumplirá con las especificaciones de Mill.

[216] La democracia puede proporcionar una mejor garantía de preservación de las libertades civiles que otros regímenes, pero de la misma manera puede no hacerlo. La pregunta «¿quién me gobierna?» es muy diferente de la pregunta «¿hasta dónde interfiere conmigo el gobierno?» El gran contraste entre los dos conceptos de libertad positiva y negativa, en última instancia, está compuesto de esta diferencia. El deseo de gobernarse a uno mismo o, cuando menos, de participar en el proceso que controla nuestra vida, puede ser un deseo tan básico [217] como el de un área libre de acción. Quizá históricamente sea más viejo, pero no es un deseo de lo mismo. En verdad son tan diferentes que, en última instancia, han resultado en un gran choque de ideologías. Pues es éste —el concepto positivo de libertad— al que los adherentes de la noción negativa representan, en ocasiones, como un simple y engañoso disfraz para el despotismo brutal.

El sentido positivo de la palabra *libertad* surge de un deseo por parte del individuo de ser su propio amo. Deseo que mi vida y mis decisiones dependan de mí y no de fuerzas externas de ningún tipo. Deseo ser un sujeto y no un objeto. Deseo que me muevan razones propias y no fuerzas que me afectan de manera causal, por así decirlo, desde el exterior. Deseo ser un hacedor; decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no que la naturaleza o las voluntades de otros hombres actúen sobre mí, como si fuera una cosa, un animal o un esclavo, como si fuera incapaz de concebir metas propias y realizarlas por cuenta propia. Deseo, sobre todo, ser consciente de mí como un ser pensante, activo y con voluntad, que es responsable de sus decisiones y capaz de explicarlas en referencia con sus propósitos. Me siento libre en la medida en que creo que esto es verdad y esclavizado en la medida en que se me hace ver que no lo es.

La libertad, según algunos, consiste en ser el amo de uno mismo. La libertad, según otros, consiste en que otros no eviten que decida de la manera en que lo hago. En la superficie, estas dos definiciones pueden no parecer muy alejadas entre sí lógicamente, tan sólo una manera negativa y una positiva de decir lo mismo. Aun así, estas nociones tuvieron carreras propias y, al final, chocharon de frente.

[218] Un hombre puede decir: «Soy mi propio amo. No soy esclavo de nadie»; pero ¿acaso no puede —como T. H. Green, por ejemplo, siempre dice— ser esclavo de la naturaleza o de sus pasiones desenfrenadas? ¿Acaso los hombres no han tenido la experiencia de liberarse de la esclavitud a sus pasiones? ¿Y acaso no, en el curso de esta experiencia, se hicieron conscientes, por un lado, del yo que domina y, por el otro, de algo en ellos que se pone de rodillas? Este yo dominante se identifica entonces de diversas maneras con la «razón», con mi «naturaleza más elevada», con mi yo «real», ideal o autónomo, con un yo que calcula lo que lo satisfará a la larga y esto a su vez se compara con el impulso irracional, la baja naturaleza, la búsqueda de los placeres inmediatos, el yo empírico o heterónomo, arrasado por cualquier ráfaga de deseo y pasión, y necesitado de una disciplina rígida si es que alguna vez habrá de elevarse a la altura completa de su naturaleza real; o nuevamente, estos dos yoes pueden estar divididos por un abismo aún más profundo: el yo real puede concebirse como algo más grande que el individuo, un organismo social del que el individuo tan sólo es un elemento: una raza, una Iglesia, un Estado, la gran sociedad de los vivos y los muertos y los que están por nacer.[4] Mediante la imposición de su voluntad colectiva sobre sus elementos renuentes, este yo verdadero alcanza su propia «libertad más elevada», y en consecuencia también la de ellos.

Los riesgos de este tipo de habla se han señalado en repetidas ocasiones, pero lo que los dota de verosimilitud es que creemos que coaccionar a un hombre en favor de algún ideal o valor que él mismo no reconoce puede ser justificable; más aún, que, si ellos fueran más ilustrados, éste sería un valor que ellos mismos buscarían; que, por lo tanto, los coaccionamos por su propio bien, quizá incluso en su nombre. Desde este punto no hay un gran trecho para afirmar que lo que necesitan, si tan sólo tuvieran suficiente

sabiduría para darse cuenta, es una exigencia de su verdadero yo, esa chispa de razón que brilla en todos los hombres; una razón que, si tan sólo se le permitiera gobernar, los haría conscientes del lugar en donde yace su verdadera satisfacción. [219] Armado con esta idea, ahora puedo ignorar los deseos verdaderos de los hombres o de las sociedades a favor de los deseos reales de su yo real, aunque inarticulado; para así manipular y quizá engañar y, si fuera necesario, intimidarlos, oprimirlos y torturarlos en nombre de su yo real, con la seguridad de que las metas verdaderas de los hombres (la felicidad, la sabiduría, el poder, o las que fueran) son aquello que el yo verdadero no puede hacer sino elegir. Por lo tanto, forzar a los hombres a buscar estas metas es liberar su yo verdadero, hacerlos verdaderamente libres.

Esta infame suplantación, que consiste en igualar lo que un hombre elegiría si fuera algo que no es —omnisciente o racional— con lo que de hecho elige, yace en el centro de todas las teorías políticas de la autorrealización. Una cosa es afirmar que la coacción por mi propio bien, mismo que estoy demasiado ciego para ver, puede ser deseable, lo que puede ser cierto; y una muy distinta que si algo es en beneficio mío, no se me coacciona en lo más mínimo, pues lo he decidido libremente, sin importar que lo sepa o no, incluso si mi pobre cuerpo terrenal o mi tonta mente, lo rechaza amargamente y lucha contra él inmersa en la mayor desesperación.

Por supuesto que esta prestidigitación o transformación mágica también puede llevarse a cabo con el concepto negativo de libertad, siempre y cuando no identifique el yo con el individuo empírico sino con el individuo real en su interior, [220] con la búsqueda de lo que sea que considere el verdadero ideal de los hombres o con alguna entidad suprapersonal, un Estado, una clase, una raza o la marcha de la historia misma, de la que el yo empírico no es más que un simple elemento o un aspecto pasajero, y luego proclamo que no se puede interferir con esta entidad, la clase o la nación, mientras que con sus miembros obviamente es posible. Sin embargo, el concepto de libertad como autodominio, debido a su sugerencia de una entidad dividida contra sí misma, se presta más fácilmente a la división de personalidad en, por una parte, el controlador trascendente y, por la otra, el bulto empírico de pasiones a las que es necesario disciplinar. En otras palabras, nuestro concepto de libertad depende directamente de nuestra idea de hombre, misma que, no es sorprendente, resulta ser el concepto fundamental de la ética y la política. La manipulación suficiente de las definiciones de hombre puede hacer que la libertad signifique lo que el manipulador quiera. La historia reciente demuestra que este tema está lejos de ser meramente académico.

III [La retirada a la ciudadela interior]

Históricamente la psicología dualista ha tomado dos formas; ambas resultan igualmente incompatibles con el concepto negativo o liberal de libertad.

1. La primera es como sigue. Soy el poseedor de una voluntad y una razón. Concibo fines y deseo perseguirlos. Si se me evita alcanzarlos, ya no soy el dueño de mi situación.

Puede ser que las leyes de la naturaleza o las actividades de los hombres eviten que lo haga. Estas fuerzas pueden excederme. ¿Qué puedo hacer para evitar que me aplasten? Debo liberarme de los deseos que yo sé soy incapaz de cumplir. Deseo ser el amo de mi reino, pero mis fronteras son amplias y vulnerables, por lo tanto busco reducirlas. Quiero la felicidad o el poder o algún objeto específico, pero no puedo dominarlas. Decido evitar la derrota y el desperdicio, y, por lo tanto, decido no luchar por nada que no pueda obtener de manera segura. Ya no habré de desear lo inalcanzable. El tirano me amenaza [221] con la destrucción de mi propiedad, con el encarcelamiento o con la muerte de aquellos a quienes amo, pero si ya no siento apego a la propiedad, si ya no me importa si estoy en prisión o no y he destruido en mi interior mis afectos naturales, ya no puede doblegarme a su voluntad; pues ya no soy sujeto de miedos o deseos. Me he retirado a mi ciudadela interior, mi razón, mi yo nouménico. La fuerza ciega y la malicia humana ya no pueden tocarme. Es como si dijera: «Tengo una herida en la pierna. Existen dos métodos para liberarme de este dolor. El primero es sanar la herida, pero si la cura resulta demasiado difícil o demasiado incierta, existe otro método: debo amputarme la pierna. Debo entrenarme para no desear nada para lo que la posesión de mi pierna sea indispensable; por lo tanto no habré de sentir su ausencia». Ésta es la autoliberación de los ascetas y los quietistas, de los sabios estoicos y budistas, de los hombres de varias religiones o de ninguna religión; escapan al yugo del mundo mediante un proceso de autotransformación deliberada que posibilita que sus valores dejen de importarles y que permanezcan aislados e impenetrables, en los márgenes de la sociedad. Todo aislamiento político, toda autarquía, toda forma de autonomía tiene algún elemento de esta actitud en ellos. Me retiro a mi propia economía planeada, mi territorio deliberadamente aislado. Allí estoy seguro.

2. Otra variante de esta doctrina consiste en no eliminar mis deseos sino en resistirlos. Me identifico con el controlador de los deseos. Libertad es obediencia, pero «obediencia a una ley que nos prescribimos a nosotros mismos» y nadie puede ser esclavo de sí mismo. [222] Sólo soy libre en la medida en que mi persona no depende de aquello de lo que no tengo control. Por lo tanto, mi actividad libre debe elevarse sobre el mundo empírico de la causalidad. Lo anterior yace en el centro de la doctrina kantiana de la libertad racional. Soy libre si las leyes que me gobiernan son las mismas que mi razón me hubiera impuesto, si la hubieran consultado. Se puede ignorar aquello que no es racional en mí, pues sólo lo racional puede ser verdaderamente libre; pues sólo ello resiste o ignora el proceso causal del que mi yo empírico es sujeto. [224] Sin importar si es válida o no, una doctrina que afirma que debo enseñarme a resistir lo que no puedo tener, que un deseo eliminado —o que se resiste de manera exitosa— vale lo mismo que un deseo satisfecho, al final no es otra cosa que una forma sublime de la doctrina del zorro y las uvas: es una actitud que pareciera desarrollarse en periodos de gran opresión política, como entre los estoicos en Grecia y en el Imperio romano temprano o entre los pietistas de la Alemania del siglo XVII —y no faltan paralelos en la actualidad—, cuando se forzó a hombres moralmente sensibles a un cierto tipo de migración interior.

[225] La autonegación ascética, la retirada a favor de la integridad, puede ser una

decisión noble o una fuente de fuerza, pero difícilmente podríamos llamarla un aumento en la libertad. Si cierro a mi enemigo cualquier entrada y salida, puede ser que sea más libre que si me hubieran capturado, pero no más libre que si yo lo hubiera capturado a él, y si me contraigo en un espacio demasiado pequeño, me sofocaré y moriré. La culminación lógica del proceso de destrucción de todo lo que me puede herir es el suicidio. En el mundo natural, nunca podré ser completamente libre. Sólo la muerte confiere la liberación total.

Quizá pueda perdonarse a aquellos que se han casado con el concepto negativo de libertad si piensan que la retirada ante los obstáculos o la defensa de ellos no es el único método ni el más obvio de derrotarlos, que también es posible eliminarlos, ya sea mediante la fuerza o la persuasión. Puedo inducir a otras personas a hacerme un espacio, o puedo conquistar su territorio y forzar a sus habitantes a obedecer mi voluntad. Tales actos pueden ser bastante compasivos o pueden ser espantosamente injustos o crueles, pero difícilmente puede negarse que, por sus medios, el agente, un hombre o un pueblo, es capaz de incrementar su libertad. Ésta es sin duda la manera en que la historia suele hacerse. De manera bastante irónica, algunos de los que practican esta verdad de manera más violenta la repudian; hombres que, incluso mientras [226] conquistan, esclavizan y se apropian del poder y la libertad de acción, rechazan la noción negativa a favor de su contraparte positiva. Veamos qué es lo que ellos o sus defensores afirman.

3. El único método verdadero para obtener libertad, se nos dice, es mediante el uso de la razón crítica. Si soy un escolar, todas las verdades matemáticas excepto las más simples se imponen como obstáculos para el libre funcionamiento de mi mente; los teoremas cuya necesidad no entiendo se me presentan como cuerpos extraños que se espera absorba de manera mecánica en mi sistema. Sin embargo, cuando entiendo la función de los símbolos, los axiomas, las reglas, y entiendo que estas cosas no pueden ser de otra forma, porque son consecuencia de las leyes que gobiernan los procesos de mi mente, las verdades matemáticas ya no se me presentan como entidades externas que se fuerzan sobre mí. Ahora son algo por lo que me muevo libremente. Esto se llama el dominio del tema. Para el matemático estos teoremas forman parte del libre ejercicio de su capacidad natural y lógica. Para el músico, una vez que ha asimilado la partitura del compositor, la interpretación de la música no es la obediencia de alguna ley externa, una compulsión y una barrera para la libertad, sino un ejercicio libre y sin impedimentos. El intérprete no está amarrado a la partitura como el buey al arado o como el obrero a la máquina. Ha transformado la partitura de un obstáculo para su libre actividad en un elemento de esa actividad misma.

De acuerdo con esta visión, lo que funciona para la música y las matemáticas debe funcionar para todos los obstáculos, mismos que se presentan como nódulos de materia externa que bloquean el libre autodesarrollo. Conocer algo es conocer por qué debe ser como es. [227] Desear que algo sea diferente de como debe ser es ser irracional. La ignorancia, las pasiones, los miedos, las neurosis nacen de la ignorancia. Una vez que conocemos las leyes que gobiernan el universo, percibimos su necesidad racional y las deseamos nosotros mismos, como sucede con las leyes de las matemáticas o la música.

El mundo sólo irrita cuando no lo entendemos. El conocimiento libera, no mediante el ofrecimiento de mayores posibilidades abiertas para el autodesarrollo, sino evitando nuestra frustración; al hacernos comprender lo que no puede ser de otra manera. Ahora deseamos que todo sea lo que debe ser y, por lo tanto, ya no nos sentimos frustrados, por lo tanto somos libres. Los deterministas científicos del siglo XVIII concebían estas leyes a partir del modelo mecánico. Herder lo sustituyó por un modelo vitalista y argumentó de manera convincente que la naturaleza humana no era estática sino plástica. Hegel aseveró que era posible formular las leyes de su evolución. Marx aseveró liberar a los hombres de otras ilusiones —la suposición de que las instituciones construidas por los hombres eran en sí mismas eternas e inalterables—, un tipo de engaño que su propia historia ha practicado sobre la humanidad. Una vez expuesto fue posible crear una maquinaria social más racional y liberadora. La doctrina que todos estos pensadores comparten es que [228] soy libre si, y sólo si, planeo mi vida de acuerdo con mi propia voluntad. Los planes conllevan normas. Un norma no me oprime si la impongo sobre mí de manera consciente o la acepto libremente. Es un plan racional si se fundamenta sobre la percepción de la manera en que las cosas son y deben ser. Querer que *x*, que debe ser *x*, también sea no *x*, es ser presa de un deseo irracional. Creer que estas leyes son otra cosa de lo que necesariamente son es estar loco. Éste es el núcleo metafísico del racionalismo. La noción de libertad que contiene no es la de la noción «negativa» previa de un campo sin obstáculos sino la de la autodirección o el autocontrol. [229] Ésta es la doctrina positiva de liberación a través de la razón, y sus formas socializadas se encuentran en el corazón de muchos credos nacionalistas, marxistas, autoritarios y totalitarios de nuestros días. Aquello que puedo demostrarme a mí mismo que es racional, es decir un elemento necesario de una sociedad dirigida por mentes racionales, al ser racional, no puedo desear eliminarlo de mi camino. Esta doctrina puede haber abandonado posteriormente sus amarres racionales, pero la libertad en este sentido es la que discutimos hoy, tanto en las democracias como en las dictaduras, y por la que peleamos en muchas partes de la Tierra.

¿Cómo se organizaría una sociedad sobre estos principios? ¿Y cómo luciría?

IV [Autorrealización]

En un Estado racional las leyes son tales que todos los hombres racionales las aceptan libremente, es decir, las leyes son como si ellos mismos las hubieran promulgado si hubieran estado en la posición para hacerlo. Estas leyes establecen derechos individuales, áreas de libertad. ¿Quién las determina en realidad? Bien, si estos problemas son genuinos, [230] deben, como todos los problemas en las matemáticas de la física, tener una —y sólo una— solución verdadera. En principio, cualquier pensador racional puede descubrir esta solución. Mi exigencia de libertad, *prima facie*, puede ser irreconciliable con la tuya, pero la solución verdadera a un problema no puede entrar en conflicto con la solución verdadera a otro, pues dos verdades no pueden ser lógicamente incompatibles.

Por lo tanto, un orden justo, en el que no pueden chocar dos exigencias válidas, en el

que todas las soluciones son verdaderas y, en consecuencia, armoniosas, debe, en principio, siempre y cuando haya conocimiento y poder mental suficientes, ser susceptible de descubrimiento. Este ideal, el estado armonioso de las cosas, a veces se imaginó como un paraíso terrenal previo a la caída del hombre, del que hemos sido expulsados, pero por el que aún estamos llenos de anhelo, o como una época áurea aún por venir, en la que los hombres ya no se coaccionen o frustren entre sí. Tan sólo la irracionalidad entre los hombres los lleva a desear oprimirse, explotarse o humillarse entre sí y es sólo su irracionalidad la que vuelve necesario coaccionarlos con el fin de evitar que lo hagan. Los hombres racionales reconocerán entre ellos el principio de la razón y cualquier deseo de lucha o dominación estará ausente de ellos. La presencia de la opresión será el primer síntoma de que no se ha alcanzado la verdadera solución al problema social.

Esto se puede plantear de otra forma. La libertad es el autodominio, la eliminación de cualquier obstáculo que pueda encontrar mi voluntad. Si la naturaleza me opone resistencia, [231] puedo intentar moldearla a través de medios técnicos e imponer mi voluntad sobre ella, pero ¿cómo debo tratar a los seres humanos renuentes? Si también impongo mi voluntad sobre ellos, ¿no significaría que yo soy libre mientras ellos son esclavos? Serán esclavos si mi plan no tiene relación alguna con sus deseos y valores, tan sólo con los míos; no obstante, si mi plan es racional, permitirá el completo desarrollo de sus verdaderas naturalezas, la realización de sus deseos racionales como parte de la realización de los míos. Cada hombre tiene una personalidad y un propósito específicos; si entiendo cuáles son y cómo se relacionan entre sí, cuando menos en principio, puedo satisfacerlos todos, siempre y cuando la naturaleza de los propósitos sea racional. La racionalidad es conocer la verdadera naturaleza de las cosas. No debo usar piedras para construir violines, no debo intentar que los violinistas natos toquen la flauta. Si la razón rige al universo, es decir, un patrón inteligible en el que todo y todos desempeñen el papel que su naturaleza interna dicta que deben desempeñar, no habrá conflictos ni necesidad de coacción. Una vida bien planeada para todos coincidirá con la libertad completa —es decir, libertad de la autodirección racional— para todos. Cada hombre será un actor libre y autodirigido del drama cósmico.

Cuando Spinoza afirma que aunque se coacciona a los niños no son esclavos porque obedecen órdenes dadas en su beneficio o que el sujeto de una verdadera comunidad no es un esclavo porque el interés común debe incluir el suyo; cuando Locke escribe: «donde no hay ley no hay libertad», [232] porque las leyes racionales son directrices para los intereses apropiados de los hombres y ya que dichas leyes no son sino aquello que «nos protege de lodazales y precipicios», no merecen el «nombre de confinamientos»; cuando Montesquieu, en ocasiones, y Burke, siempre, hablan sobre la libertad política como el derecho de hacer solamente lo que debemos desear; lo que asumen estos pensadores, como muchos jacobinos y comunistas después de ellos, es que los fines racionales de nuestras verdaderas naturalezas deben coincidir o deben hacerse coincidir sin importar cuánto proteste contra este proceso nuestro yo pobre, irreflexivo, lleno de deseos, apasionado y empírico. Para ellos, la libertad no es libertad para hacer lo

irracional o lo malo. Forzar al yo empírico dentro del patrón correcto no es tiranía sino liberación. Cuando Rousseau nos dice que al darnos a todos no nos damos a nadie y recuperamos lo mismo que perdemos, con suficiente fuerza renovada para conservar nuestras ganancias, porque una entidad construida a partir de la igualdad del sacrificio de todos sus miembros no puede desear lastimar a ninguno de ellos; [233] cuando todas las grandes declaraciones de los derechos del hombre y el ciudadano del siglo XVIII asumen que cualquier hombre racional puede establecer los confines de los derechos humanos, pues, en principio, cualquier hombre racional puede descubrir la solución verdadera de cualquier problema, asumen las mismas dos cosas. Éstas son:

Primero, que las soluciones a los problemas sociales se buscan de la misma manera que las soluciones a los problemas de las ciencias naturales. Segundo, que la razón es lo que el racionalista dice que es, a saber, lo que distingue las verdaderas respuestas de todas las preguntas genuinas, ya sean teóricas o prácticas.

Si esto es cierto, quizá la conclusión sería su consecuencia. En el caso ideal, la libertad coincidiría con la ley, pues ambas son exigencias de la mismísima razón. La autonomía es autoridad. La libertad es control. Sólo los hombres racionales son completamente libres e iguales, así como sabios, buenos, felices y justos. Sólo un movimiento social fue lo suficientemente audaz para volver bastante explícita esta suposición y aceptar todas sus consecuencias: el anarquismo; sin embargo, todas las formas de liberalismo fundadas sobre una metafísica racionalista son versiones más o menos diluidas de este credo.

A este respecto, debo admitir que, a mi parecer, Bentham hizo un comentario devastador. Preguntó: «¿Acaso la libertad de hacer el mal no es libertad? Si no es libertad, ¿entonces qué es? […] ¿Acaso no decimos que los tontos y los malvados no deben tener libertad pues abusan de ella?»

Ahora sabemos qué es la libertad «positiva». La siguiente tarea era descubrir cómo hacer a los hombres racionales. Deben ser educados por hombres dotados de razón, pero al carecer de educación, ¿cómo puede esperarse que entiendan o que cooperen con los propósitos de sus educadores? Fichte puede responder a esto: afirma que la educación funciona de tal manera que «más tarde reconocerás las razones de lo que ahora hago». No se puede esperar que los niños entiendan las razones por las que se los obliga a ir a la escuela. [234] «La educación para la comprensión futura justifica la compulsión». Si no puedes entender la naturaleza de tus verdaderos intereses como ser racional, no se puede esperar que, en el curso de volverte racional, te consulte o haga caso a tus deseos. Te obligo a protegerte de la viruela, aunque no lo desees. El sabio te conoce mejor que tú, porque eres la víctima de tus pasiones, un esclavo que vive una vida heterónoma, ciego e incapaz de entender sus verdaderas metas. Quieres ser un ser humano. La meta del Estado es satisfacer tu deseo. ¿Cómo debería actuar? Igual que la razón en mí, si ha de triunfar, debe suprimir mis bajos instintos, los elementos más altos de la sociedad, aquellos que «poseen la más alta comprensión de su tiempo y su pueblo»,[5] deben, si es necesario, ejercer coacción para racionalizar al sector irracional de la sociedad. La transición fatal de conceptos individuales a sociales es apenas perceptible, sin embargo

allí ocurre el paso crucial de este argumento. Mediante la obediencia al Estado racional —así suelen afirmarlo Hegel, Bradley y Bosanquet— nos obedecemos a nosotros mismos, ciertamente no como somos, en nuestra ignorancia y con nuestras pasiones, pupilos necesitados de un tutor, sino como podríamos ser si tan sólo escucháramos la razón en nuestro interior. Así, siguiendo el mismo razonamiento, si me alejo del esquema teleológico de los hegelianos y me aproximo a una filosofía voluntarista, ¿acaso no podría concebir la idea de imponer en mi sociedad —sólo en su beneficio, por supuesto— algún plan propio que, gracias a mi sabiduría racional, sé que es objetivamente bueno y que, a no ser que actúe por cuenta propia y quizá contra los deseos de mi sociedad, podría nunca llegar a realizarse?

O nuevamente, si abandono [235] el concepto de razón por completo, puedo concebirme como un artista inspirado que moldea a los hombres para que adquieran patrones a la luz de mi visión única, en la misma manera en que los pintores combinan colores o los compositores sonidos. La humanidad es el material bruto sobre el que impongo mi voluntad liberadora; incluso si algunos hombres sufren o mueren en el proceso, ésta los eleva a todos a una altura que nunca podrían haber alcanzado sin la violación coactiva pero creativa que he impuesto sobre sus vidas. Éste es el argumento de todo dictador, inquisidor y bravucón que busque una justificación moral o incluso estética de su conducta. Debo hacer por los hombres —o con ellos— lo que ellos no pueden hacer por sí mismos y no puedo solicitar su permiso o consentimiento, porque no están en condiciones de saber lo que es mejor para ellos. Ciertamente, lo que permitirían o consentirían puede significar un suicidio. El héroe puede ser un sabio racionalista o Napoleón o un demócrata revolucionario o un autoritario romántico que desea procrear una raza de superhombres. Suponiendo que aceptemos que existe una solución para el problema social y que ellos la conocen y nosotros no, ¿acaso no podríamos preguntar, como Auguste Comte, por qué, si no permitimos el libre pensamiento en la química o la biología, debemos permitirlo en la moral o la política? ¿Por qué en verdad? Si existe un método probado que revela la verdad, ¿qué sentido tiene la libertad de opinión o de acción, entendida no como un medio para llegar a algo más —la virtud o el conocimiento —, sino, del modo en que lord Acton la describió, como un fin en sí mismo? ¿Por qué debemos permitir que las masas ignorantes piensen o se comporten de maneras que los expertos pertinentes no autorizan? [236] Debe obligarse a decir a quienes son inmaduros y carecen de instrucción: «sólo la verdad libera y la única manera en que podemos aprender la verdad es hacer hoy ciegamente lo que me ordena —o de ser necesario lo que me coacciona para que haga— el que la conoce, convencidos de que sólo así obtendremos su visión clara y seremos libres como él».

V [El templo de Sarastro]

Parece que nos hemos alejado mucho de nuestros liberales inicios. Los argumentos que utilizan Fichte, Hegel y, después de ellos, otros defensores de la autoridad, desde Marx y

Comte hasta el más reciente dictador nacionalista o comunista, son precisamente aquello contra lo que la ética estoica y kantiana protesta, a favor de una razón interna y una responsabilidad personal de los individuos libres. El argumento racionalista, con el supuesto de una solución verdadera única, ha conducido de una doctrina apolítica de autoperfeccionamiento individual a una sociedad obediente de las directrices de una élite platónica.

¿Qué podría haber provocado una inversión tan extraña, la transformación del individualismo kantiano en algo cercano a una doctrina totalitaria pura? Esta pregunta no sólo tiene un interés histórico, pues muchos liberales contemporáneos han pasado por la misma extraña evolución. Es cierto que, siguiendo a Rousseau, Kant insistía en que todos los hombres poseen una capacidad para la autodirección racional, en que no puede haber expertos en cuestiones morales. La moralidad no era un asunto de conocimiento, como afirmaban los platonistas o los utilitaristas, sino una capacidad innata para el reconocimiento de los valores morales; lo que hacía a los hombres libres no era el actuar de ciertas maneras que produjeran una mejora personal, para lo cual se los puede coaccionar, sino el conocimiento de por qué deben actuar de esa manera, algo que nadie puede hacer por otro hombre o en su representación. Sin embargo, incluso Kant, cuando llegó a tratar con asuntos políticos, encontró que solamente podía afirmar que obediencia era libertad, si una ley era tal que la hubiera aprobado como un ser racional si se me hubiera preguntado.

Con esto las puertas se abrían de par en par al gobierno de los expertos. No siempre puedo decir lo que los hombres dirían si se les pregunta; no puedo consultar a todos los ciudadanos sobre todos los decretos todo el tiempo. El gobierno no puede ser un plebiscito continuo. Además, algunos hombres no están tan en armonía con la voz de su razón como otros. Algunos son particularmente sordos. [237] Si soy un legislador, debo asumir que si la ley que impongo verdaderamente es racional (y puedo consultar a mi razón para saberlo), todos los miembros de mi sociedad en cuanto seres racionales la aprobarán de manera automática. Si no están de acuerdo, deben ser irracionales *pro tanto* y, en consecuencia, necesitan que la razón los reprima, no tiene gran importancia si es la suya o la mía, pues los pronunciamientos de la razón deben ser los mismos en todas las mentes. Emito órdenes y si ustedes las resisten, es mi responsabilidad reprimir aquello en ustedes que se oponga a la razón. Mi tarea sería más sencilla si ustedes lo reprimieran en sí mismos. En verdad trato de educarlos para que lo hagan, pero soy responsable del bienestar público y no puedo esperar hasta que todos los hombres sean absolutamente racionales. Kant podría contraargumentar que la esencia de la libertad del sujeto es que él —y sólo él— se ha dado la orden para obedecer, pero esto es un ideal irrealizable. Si han sido incapaces de disciplinarse, debo hacerlo por ustedes, y no pueden quejarse por falta de libertad, pues el hecho de que el juez racional de Kant los haya enviado a la prisión sólo es evidencia de que no han escuchado a su razón interna, de que son como niños o salvajes, de que aún no están listos para la autodirección.

[238] Si esto conduce al despotismo de los mejores o de los más sabios —el templo de Sarastro en *La flauta mágica*—, auque despotismo al fin y al cabo, y luego se

identifica a éste con la libertad, ¿puede ser que haya algo profundamente equivocado en las premisas de este argumento, que las suposiciones básicas sean ellas mismas culpables? Permítaseme repetirlas:

> *1.* todos los hombres buscan una meta final: la autodirección racional
>
> *2.* algunos hombres disciernen esta meta de manera más clara que otros
>
> *3.* los fines de todos los seres racionales, sin importar si la unidad es el individuo o el grupo, necesariamente deben encajar en un solo patrón armonioso
>
> *4.* por lo tanto, todo conflicto sólo puede deberse al choque de la razón con algo diferente de sí misma —lo irracional o lo insuficientemente racional, los elementos inmaduros o no desarrollados de la vida—; en principio, tales choques son evitables y, para los seres racionales, totalmente imposibles

¿Podría ser que Hume esté en lo correcto y Sócrates equivocado, que la virtud no sea conocimiento y que la libertad difiera de ambos, incluso si este antiguo punto de vista domina aún las vidas de más hombres que en cualquier otro momento de su larga historia?

VI [La búsqueda de estatus]

[244] Sin duda toda interpretación de la palabra *libertad* debe incluir un mínimo de lo que he llamado libertad «negativa»; a saber, un área en que no se frustren los deseos. Ninguna sociedad puede suprimir literalmente todas las libertades de sus integrantes, pero Mill y Constant y los liberales a quienes influenciaron quieren más que esto. [245] Quieren el mayor grado de no interferencia que sea compatible con las exigencias mínimas de la vida social.

Parece poco probable que esta exigencia sólo haya sido pronunciada por una pequeña minoría de seres humanos muy civilizados. El grueso de la humanidad sin duda ha estado preparada para sacrificarla a otros ideales. La seguridad, la felicidad, la virtud, la verdad, la justicia y la igualdad son sólo algunos de los más obvios, y no parecen requerir más de un mínimo de libertad negativa para su realización. La exigencia de *Lebensraum* para el individuo no es lo que ha estimulado las guerras de liberación en las que los hombres han estado dispuestos a morir en el pasado o, ciertamente, en el presente. Los hombres que han luchado por la libertad comúnmente lo han hecho por el derecho a gobernarse a sí mismos o a través de representantes, de manera severa si es necesario, como los espartanos, con poca libertad individual, pero de una manera que les permita participar —o cuando menos pensar que participan— en la administración de sus vidas colectivas. Los revolucionarios que han destruido gobiernos lo han hecho, por lo general, con el fin de establecer los derechos de un grupo de creyentes en alguna doctrina, de una clase o de algún otro cuerpo de hombres, que sin duda privaron de la libertad a quienes expulsaron

y, en ocasiones, suprimieron grandes números de seres humanos. Asimismo, aunque dichos revolucionarios en ocasiones han argumentado que la libertad que respaldaban era la libertad de todos los miembros de su sociedad o al menos de su «yo verdadero», el triunfo de su clase o de su dogma poco tiene que ver con la libertad negativa de Bentham o Mill, misma que incluye el derecho a rechazar los ideales de los liberadores. Quizá sea la falta de reconocimiento de este hecho histórico y político lo que ha cegado a algunos liberales de nuestros días ante el mundo en que viven. Su súplica es clara, su caso es justo, pero no permiten una gran variedad de deseos humanos; tampoco permiten el ingenio extraordinario con el que hombres inteligentes y honestos pueden demostrar, a satisfacción propia, que el camino a un ideal también conduce a su contrario.

[VII Libertad y soberanía]

[246] La Revolución francesa, cuando menos en su manifestación jacobina, fue una erupción de este tipo de deseo de libertad positiva, de autodirección colectiva, por parte de un gran cuerpo de franceses, que se sintió liberado como nación a pesar de que el resultado fue una restricción severa de la libertad individual. Los liberales de la primera mitad del siglo XIX previeron que la libertad en este sentido positivo, en especial en su forma socializada, destruiría fácilmente toda la libertad en el sentido negativo, que para ellos era sagrada; señalaron, una y otra vez, que la libertad del pueblo fácilmente podía destruir la de los individuos. Mill explicó, de manera paciente e incontestable, que el autogobierno democrático, de acuerdo con él, no era necesariamente libertad en ningún sentido. Pues aquellos que gobiernan no son necesariamente el mismo «pueblo» que quienes son gobernados y el autogobierno no es un gobierno de «cada uno por sí mismo» sino, en el mejor de los casos, «de cada uno por todos los demás». Habló de la tiranía de la mayoría y de la tiranía del sentimiento y la opinión predominantes, y no veía una gran diferencia entre éste y cualquier otro tipo de tiranía que transgreda las actividades de los hombres más allá de las fronteras sagradas de la vida privada.

Sin embargo, nadie contempló el conflicto entre los dos tipos de libertad mejor que Benjamin Constant, quien señaló que la transferencia de la autoridad ilimitada, que suele llamarse soberanía, de unas manos a otras no incrementa la libertad sino que tan sólo cambia el peso de la esclavitud. Preguntó por qué habría de importarle a un hombre que lo aplaste un gobierno popular, un monarca o incluso un conjunto de leyes represoras. Observó que el problema [247] para aquellos que quieren libertad negativa, es decir individual, no es quién ejerce la autoridad sino cuánta autoridad debe depositarse en cualesquiera manos. Afirmó que los hombres suelen protestar contra un conjunto específico de gobernantes porque son tiránicos, pero la causa real de la opresión yace en el hecho de la acumulación misma de poder, sin importar cuál sea; esa libertad está en peligro por la existencia misma de la autoridad absoluta en cuanto tal. «No es contra el brazo contra el que uno debe clamar —dijo— sino contra el arma. Algunos pesos exceden a las manos de los hombres». La democracia puede desarmar a una clase específica de oligarcas, remover el yugo de un grupo particular de personas privilegiadas,

pero aún puede aplastar individuos en la misma medida que cualquier gobierno previo. La igualdad del derecho a oprimir no equivale a la libertad, tampoco el consentimiento universal a la pérdida de libertad la preserva de alguna manera milagrosa por el simple hecho de ser universal o de ser consentimiento. Si consiento a mi opresión, ¿se me oprime menos? Si me vendo a la esclavitud, ¿soy menos esclavo? Si cometo suicidio, ¿estoy menos muerto porque me he quitado la vida libremente? Por supuesto que puedo preferir que sean hombres con los que tengo vínculos quienes me priven de la libertad: mi familia, mi clase, una asamblea de la que soy miembro; pues esto puede darme un día la oportunidad de persuadir a otros de que hagan algo por mí a lo que creo tener derecho. Sin embargo, ser privado de la libertad a manos de una mayoría es ser privado de ella de manera igualmente efectiva. En todo caso Hobbes era más honesto, no pretendía que un soberano no esclaviza; justificó la esclavitud, pero al menos no la llamó libertad.

A lo largo del siglo XIX, los pensadores liberales repitieron una y otra vez que si con *libertad* se implicaba un límite a los poderes de cualquier hombre para forzarme a hacer lo que yo no quería hacer, [248] sin importar cuán gloriosa fuera la causa en cuyo nombre estaba siendo coaccionado, no era libre, pues la doctrina de la soberanía absoluta era, en sí misma, una doctrina tiránica. Si busco conservar mi libertad «negativa», sin duda no basta con decir que no debe violarse a menos que alguien —el [gobernante absoluto], la asamblea democrática, el rey en el parlamento, los jueces, todas estas personas juntas o incluso las leyes mismas— lo autoricen. Debo establecer una sociedad en la que existan interferencias que nadie nunca tenga permiso de autorizar. Puedo llamar a dichas fronteras derechos inalienables, la palabra de Dios, ley natural, exigencias de utilidad o los intereses más profundos de los hombres; puedo deducirlas de la filosofía que me plazca; puedo creer en su validez *a priori* o afirmarlas como mis propios fines subjetivos o como los fines de mi sociedad o de mi civilización. Lo que todos estos casos compartirán es que las normas en cuestión se aceptan de manera tan amplia y se fundamentan de manera tan profunda en la verdadera naturaleza de los hombres, que ahora forman parte esencial de lo que implicamos con «ser humano»; con el corolario de que aquellos que en la práctica no den por sentado, cuando menos, algunas de estas normas y las rompan sin ningún escrúpulo, difieren tan drásticamente de mí en su visión de los hombres y de las relaciones humanas que no puedo evitar verlos como anormales, deficientes morales y como si estuvieran más allá del alcance de la comunicación humana normal. Sin duda, la democracia en cuanto tal no conlleva una protección de los derechos humanos en este sentido, pues es notorio que pocos gobiernos han encontrado una gran dificultad en hacer que sus sujetos generen la voluntad que el gobierno quiere. Se ha dicho que el triunfo del despotismo es forzar a sus esclavos a declararse libres.[6] Continuamente no es necesaria fuerza alguna. Piensan que son libres o que han perdido el gusto por la libertad. Quizá el valor principal de la libertad política para los liberales, es decir de la libertad positiva de participación en el gobierno, es como medio para proteger lo que consideran la libertad individual última, es decir, negativa.

¿Entonces qué propiciaría la libertad «negativa» de una sociedad? Para Mill, Constant, Tocqueville, ninguna sociedad es libre si no la gobiernan cuando menos dos

principios relacionados. El primero es que ningún poder puede ser absoluto, sólo los derechos, de tal manera que todos los hombres, sin importar el poder que los gobierne, tienen un derecho absoluto a rehusar comportarse de manera inhumana. El segundo es que existen fronteras dentro de las que los hombres deben ser inviolables, de acuerdo con normas aceptadas [249] por tanto tiempo y de manera tan amplia que su observancia forme parte de nuestra concepción de lo que implica un ser humano normal o, cuando menos, civilizado; normas de las que sería absurdo decir que algún procedimiento formal por parte de una corte o de un cuerpo soberano podría abrogarlas. Son estas normas las que se rompen cuando se castiga a un hombre sin que se pruebe su culpabilidad en, por lo menos, un remedo de juicio, cuando se ordena a los niños a denunciar a sus padres, o a los amigos a traicionarse entre sí, o a los soldados a usar métodos bárbaros, o cuando se tortura o se mata a los hombres o se persigue a las minorías, porque irritan a quienes están en el poder. Tales actos, incluso si el soberano los vuelve legales, causan horror aun en nuestros días; esto surge del reconocimiento de la validez moral, independiente de las leyes, de algunas barreras absolutas para la imposición de la voluntad de un hombre sobre otro. La libertad de una sociedad, de una clase o de un grupo, en este sentido de libertad, se mide por la fuerza de estas barreras y por el número y la importancia de los caminos que mantienen abiertos para sus miembros; si no para todos, por lo menos para un gran número de ellos. Lo que hace a un país libre no es necesariamente que normas formales restrinjan al soberano. Inglaterra es libre, aunque, en teoría, esté gobernada por un soberano absoluto; libre en la medida en que esta entidad omnipotente está restringida por la costumbre o la opinión. Lo que importa no es la forma de las restricciones sino su efectividad.

Esto se ubica prácticamente en el polo opuesto de los propósitos de aquellos que creen en la libertad en el sentido positivo y autodirectivo. *Los primeros quieren contener a la autoridad en cuanto tal. Los últimos la quieren en sus manos. Ése es el tema central*. Éstas no son dos interpretaciones diferentes de un mismo concepto sino dos actitudes hacia los fines de la vida, profundamente divergentes e irreconciliables. Cada una hace aserciones absolutas y no pueden satisfacerse por completo ambas. En la práctica puede ser necesario llegar a un compromiso entre ambas, pero implicaría una falta profunda de entendimiento social y moral no reconocer que cada una es un valor último, que, tanto histórica como moralmente, tiene el mismo derecho a clasificarse entre los intereses más profundos de la humanidad.

VII [VIII El uno y los muchos]

[250] Una idea, a mi parecer, es en última instancia más responsable por la masacre de individuos en los altares de los grandes ideales históricos, la justicia, el progreso o la felicidad; o la misión sagrada o la emancipación final de una nación, una raza o una clase. Ésta es la creencia de que en algún lugar, en la revelación divina o en la mente de un pensador genial, en los pronunciamientos de la historia o de la ciencia, o en el simple corazón de los buenos hombres no corrompidos, existe una solución final. Descansa

sobre la convicción de que todos los valores humanos deben ser compatibles o deben formar una unidad armoniosa.

Sin embargo, ¿es esto cierto? Para estos momentos es un lugar común que la igualdad no es compatible con la libertad ilimitada, que la justicia y la generosidad, la espontaneidad y el juicio cuidados, las lealtades privadas y públicas, las exigencias del genio y las de la sociedad, pueden entrar en conflicto entre sí. Sin embargo, se nos dirá que, sin duda de alguna manera, en alguna situación ideal debe ser posible que todos estos valores convivan juntos. Pues si esto no es cierto, el universo no es un cosmos. Si el cumplimiento de algunos de nuestros ideales debe, en principio, hacer imposible el cumplimiento de otros ideales, la noción de la realización humana total es una contradicción, una quimera metafísica. No obstante, para cada [251] metafísico racionalista, desde Platón hasta el último de los discípulos de Hegel o Marx, este abandono de la noción de una armonía final que resuelva todos los acertijos y reconcilie todas las contradicciones es una abdicación ante los hechos brutos, «simple conjunción» o «disyunción»,[7] una declaración de la ruina de la razón, intolerable en sí misma. Sin embargo, nuestros medios cotidianos de observación se obstinan en exhibir al mundo como un campo en el que nos enfrentamos a decisiones agónicas entre fines incompatibles que son igualmente últimos. Si los hombres tuvieran algo que les asegurara que, en un estado perfecto que sea susceptible de realización, sus fines nunca estarían en conflicto, la importancia de la decisión disminuiría y con ella la de la libertad. Si fuera así, cualquier método para alcanzar este estado final parecería justificado. Es una certidumbre *a priori* de este tipo la que sin duda ha sido responsable de la convicción profunda, serena e inquebrantable en las mentes de algunos de los tiranos y fiscales más despiadados de la historia de que lo que hicieron era justo y necesario. No digo que su ideal siempre sea innoble. Sólo que es falso porque no tiene justificación empírica.

Más aún: no sé lo que podría significar la esperanza de que metas que entran en conflicto entre sí puedan todas, al menos en la Tierra, realizarse completamente. [252] La elección entre aserciones absolutas es una parte inalienable de la condición humana. [253] Es algo necesario, no una verdad contingente, que no podemos tenerlo todo. «Se compensa, se concilia, se sopesa».[8] Reducimos la libertad para abrir espacio a la justicia o la igualdad, para abrir espacio a la libertad misma; la certidumbre de que en cuestiones del comportamiento humano nunca alcanzamos soluciones definidas o universales, ni siquiera en la teoría —incluso en un mundo ideal de hombres absolutamente buenos e ideas absolutamente claras—, puede enfurecer a quienes buscan soluciones finales, que garanticen ser eternas. [254] Sin embargo, a mi parecer sólo aquellos que defienden la libertad «negativa» —un ideal que, en las emociones que implica, no tiene nada de negativo— reconocen la verdad; a saber, que las metas humanas son muchas, no son en lo más mínimo conmensurables y algunas están en perpetua rivalidad con otras.

La perspectiva de estos hombres me parece a la vez más racional y más humanitaria que la de los constructores de sistemas. Más racional porque está fundada en la observación empírica. Más humanitaria, porque no priva, en nombre del autodominio futuro de las razas o las clases, a los hombres reales de una buena parte de lo que les

resulta indispensable para su vida como seres humanos que se dirigen a sí mismos. También aquí Bentham, sin importar cuán defectuosa sea su psicología, me parece haber dicho la última palabra: «Los intereses individuales son los únicos intereses reales. […] ¿Es posible concebir que existan hombres tan absurdos que […] prefieran al hombre que no es sobre el que es; que atormenten a los vivos bajo la pretensión de promover la felicidad de aquellos que no han nacido y que quizá nunca nazcan?»

Puede ser que la libertad para vivir como uno desea sólo sea el fruto tardío del ocaso de nuestra cultura capitalista, una cultura que ha dado a los hombres posesiones y el deseo de preservarlas; un ideal que épocas remotas y sociedades primitivas desconocieron y uno al que la posteridad volteará con curiosidad, incluso con piedad, pero sin comprensión. Sin embargo, los principios no son menos sagrados porque su duración no esté asegurada. Ciertamente ninguna conclusión escéptica me parece una consecuencia de esto. De hecho, el deseo mismo de garantías de que nuestros valores son eternos y están seguros en algún cielo objetivo, es, quizá, sólo el deseo de las certidumbres de la infancia o de los valores [255] absolutos de las tribus primitivas. Un crítico muy penetrante de nuestra época dijo: «Darse cuenta de la validez relativa de nuestras convicciones y aun así respaldarlas de manera imperturbable es lo que distingue a los hombres civilizados de los bárbaros». Pedir más que esto quizá sea una necesidad metafísica profunda e incurable, pero construir conclusiones prácticas a partir de ello es un signo de una profunda y mucho más peligrosa inmadurez moral y política.

[1] Por Clarendon Press en Oxford.

[2] *Vid. supra*, p. XXVI, n. 7.

[3] [En este punto, al igual que en *Sobre la libertad*, he omitido un diligente encomio del predecesor de Berlin en la cátedra: G. D. H. Cole.]

[4] *Vid. supra*, pp. 73 y 110.

[5] *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, ed. de I. H. Fichte, Berlin, 1856-1846, VII, p. 576.

[6] [Berlin trata esta oración como una cita, pero no he podido encontrar una fuente publicada de ella. Posiblemente provenga de la frase de Goethe «Niemand ist mehr Sklave als der sich für frey hält ohne es zu sein» (Nadie es más esclavo que aquel que cree ser libre sin serlo). *Die Wahlverwandtschaften* [*Las afinidades electivas*], Tubinga, 1809, II, p. 202 (parte 2, capítulo 5, «Del diario de Otilia»). Estoy en deuda con Jaap Engelsman por esta hipótesis.]

[7] [Términos de la lógica formal. El punto pareciera ser que los metafísicos desean imponer en los hechos desnudos una interpretación racionalista que los hace (parecer) armoniosos y parte del desarrollo de un propósito racional.]

[8] [Edmund Burke, «Reflections on the Revolution in France», en *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. de Paul Langford, Oxford, 1981-¿?, vol. 8, *The French Revolution*, ed. de L. G. Mitchell, 1989, p. 217 (*Reflexiones sobre la Revolución francesa*, trad. de Enrique Tierno Galván, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1978, p. 404)].

Compendios de las conferencias Flexner

El semanario de la Universidad Bryn Mawr, *College News*, publicó en sus números del 13 de febrero al 19 de marzo de 1952 los siguientes compendios, en ocasiones inexactos, de las conferencias Flexner impartidas por Berlin.

1. El Dr. Berlin hace mención al «modernismo» en las teorías de los románticos: establece que los pensamientos de Helvétius y Holbach evidencian una «visión central» que sacude la tradición

La noche del lunes 11 de febrero, el Dr. Isaiah Berlin discutió en la primera conferencia Mary Flexner de 1952 el tema «La naturaleza y la ciencia de la política», como se muestra en Helvétius y Holbach, teóricos políticos tempranos de la época romántica. Las siguientes conferencias de la serie discutirán también «El surgimiento de las ideas políticas modernas en la era romántica: 1760-1830». El Dr. Berlin comenzó por explicar que había elegido esta época porque su parecido con la era moderna es mayor al de cualquier otra. Luego planteó la pregunta que preocupa a toda teoría política: por qué alguien debería obedecer a alguien.

Los pensadores de esta época tenían una cualidad común de profundidad. Tenían una «visión central» que impusieron sobre sus escuchas, con la que remplazaron las visiones convencionales de las personas; no sólo contestaron preguntas dentro del marco del universo, sino que sacudieron el marco mismo, continuó el Dr. Berlin. La teoría que gozaba de popularidad en esa época era la de la «armonía divina de la naturaleza»; según esta teoría cada entidad en el universo tiene una función y debe funcionar bien para obtener esta armonía que es la felicidad. De acuerdo con esta idea, la obediencia es necesaria para que los individuos cumplan sus partes en el patrón divino.

Durante este periodo, la física newtoniana tuvo un fuerte efecto sobre el pensamiento. Según Newton, había que analizar todo lo que forma parte de la naturaleza para encontrar las partes que lo conforman; una vez que esto se haya llevado a cabo, es necesario formar hipótesis que se relacionen con estas partes. Luego el número de hipótesis se reduce al mínimo y se obtiene un principio universal que explique todo. Helvétius y Holbach fueron expositores radicales de estas ideas, dijo el Dr. Berlin, y en consecuencia fueron «extremadamente lúcidos» en sus explicaciones. Una cuestión

newtoniana que afectó de forma particular a estos filósofos era que una pregunta sólo es real cuando se puede responder. Saber qué tipo de respuesta se necesita y cómo obtenerla es esencial.

Helvétius declaró primero la necesidad de un método científico newtoniano, en vez de uno intuitivo, que se ocupara de los problemas de la acción sociológica humana. Pensaba que los seres humanos sólo estaban dominados por la búsqueda del placer y la elusión del dolor. Helvétius después buscó producir una moralidad científica a través de la educación de la gente a cargo de expertos morales y políticos: psicólogos y sociólogos. Estos expertos debían enseñarles el interés personal, aprovecharlo y usarlo para un bien mayor. Esta idea resultó en un choque entre las escuelas del interés en el individuo y el interés social.

Según Helvétius, la legislación debía crear la mayor felicidad para el mayor número de personas. El educador debía moldear a los hombres a la imagen del Estado ideal: alentando la felicidad y castigando la melancolía. Los líderes ilustrados eran necesarios para uniformar el mundo y producir la actividad semiautomática de seres humanos condicionados.

El Dr. Berlin expone la idea de la naturaleza como la propusieron los filósofos románticos [sic]: Helvétius, Holbach

Muchos de los supuestos sobre los que se asienta esta filosofía son falsos, continuó el Dr. Berlin. En primer lugar, se ocupa de preguntas fácticas de política y moral mientras que las preguntas que habría que contestar son de valor. La pregunta «¿por qué debería hacerlo?», en vez de «¿por qué lo haré?», es difícil de contestar de forma fáctica. Helvétius asume que la naturaleza es capaz de responder estas preguntas.

Holbach reiteró las ideas de Helvétius y abundó en ellas. Afirmó que la naturaleza dicta la respuesta a todo. La naturaleza habla a todos los hombres, pero utiliza voces diferentes para cada hombre. Éste es uno de los inicios de la idea de que la naturaleza es la intermediaria entre Dios y el hombre. La definición que Holbach tiene de la naturaleza es teleológica. Afirmó la existencia de un universo con propósitos en donde todas las cosas buenas están en armonía. Esto indica el supuesto de que las cosas buenas no pueden chocar y ocasionar tragedia. El universo está en una armonía divina y un déspota científico e ilustrado puede mantener esta armonía en el mundo pacífico comunicable.

Las personas que atacaron esta visión se discutirán en las siguientes conferencias.

2. Berlin expone los conceptos de Rousseau de libertad política: la teoría de Rousseau inquieta al ponente; los valores de libertad y restricción existen de forma armoniosa

Isaiah Berlin discutió «La libertad política y el imperativo ético: Kant y Rousseau» en su segunda conferencia Flexner, la noche del lunes 18 de febrero. En realidad se centró en Rousseau y dijo que discutiría a Kant en su siguiente ponencia.

La teoría principal de Rousseau es que la libertad es un valor absoluto, que hay que educar al hombre para la libertad y, cuando se le entrena para la libertad, se llega a un estado en el que la libertad absoluta es equivalente a la autoridad absoluta.

Berlin no concuerda con la opinión de muchos países anglosajones de que las teorías de Rousseau no eran originales. Por el contrario, opina que definitivamente planteó un nuevo concepto de libertad que remplazó la teoría negativa, según la cual sólo hay algunas estapas de la vida de una persona con las que nadie debería interferir, que un ser humano debería estar protegido, en ciertas áreas de experiencia, para hacer lo que desee. La cantidad de libertad y de control ha sido un problema constante.

Rousseau consideraba la libertad como un valor absoluto y no sólo en etapas específicas de la vida. Para él un hombre carecía de importancia si no era completamente libre. La libertad se relaciona con la personalidad de los hombres, con su capacidad para tomar decisiones. La diferencia entre hombre y bestia no radica en la razón sino en la responsabilidad, en la voluntad de actuar.

La esclavitud es una negación de la humanidad: hacer que los hombres actúen en contra de su naturaleza elimina sus cualidades humanas. En vez de forzar a los hombres a seguir reglas y castigarlos por su desobediencia, Rousseau creía que había que educar a las personas para que reconocieran lo correcto: había que mostrarles los valores de lo justo para que quisieran hacer lo correcto.

Sin embargo, su creencia en la libertad absoluta estaba acompañada por la creencia en la autoridad absoluta. Existen normas morales que rigen el universo; de acuerdo con estas normas, existen algunos actos que son correctos y otros que son incorrectos. Los fuertes no necesariamente están bien.

Rousseau solucionaba el problema de coexistencia de la autoridad absoluta y la libertad absoluta argumentando que es imposible que dos cosas buenas choquen porque la naturaleza es armónica; es imposible que se opongan entre sí, de igual forma que dos proposiciones verdaderas no pueden contradecirse mutuamente. La apariencia de choque sólo demuestra una falta de entendimiento en la persona que ve el choque.

Berlin interpreta la libertad y la autoridad

Rousseau demostró ser un pensador original en la solución que planteó a este problema. Los dos componentes de esta idea eran un razonamiento lógico rígido y un sentido intuitivo de lo correcto. Su respuesta al problema de la coexistencia de la libertad absoluta con la autoridad absoluta es que el máximo de libertad y el máximo de autoridad son como dos líneas que se intersectan. En el punto de intersección son lo mismo. La libertad y la obediencia máxima coinciden; por lo tanto esta coincidencia elimina la necesidad de

conciliar libertad y autoridad. El deseo de restricciones que sienten los hombres es una filosofía cristiana.

Los hombres quieren ser felices y hay ciertas normas que los hacen felices. Una vez que se den cuenta de que las leyes son beneficiosas, que proveen de felicidad, querrán las leyes. Es necesario crear el tipo de leyes que los hombres quieran imponer sobre sí mismos para que quieran obedecerlas; entonces desearán la autoridad.

Rousseau era consciente de la relación que el hombre tenía con la naturaleza y pensaba que los hombres debían observar lo que es bueno en la naturaleza, su carácter sano y simpleza, y ajustarse a sus condiciones. Los campesinos están más cerca de ella por la simpleza y sinceridad de sus vidas. Quien es natural es sabio y quien es sabio es natural.

En un Estado ideal, todas las personas deben desear las mismas cualidades. Si no lo hicieran, es necesario imponerles la libertad. Así, una vez que la hayan experimentado, la querrán. Si los hombres poseen una naturaleza racional, sabrán qué es lo correcto; si no lo saben, se les debe educar para que lo sepan: hay que educarlos para la libertad.

3. Berlin explica el puente que une a Kant con Fichte: teóricos posteriores incorporan el imperativo ético al Estado

Siguiendo con su discusión sobre las ideas políticas en la época romántica, Isaiah Berlin dictó la tercera de sus conferencias Flexner la noche del lunes 25 de febrero en el auditorio Goodhart. La ponencia de Berlin estuvo dedicada al concepto kantiano del imperativo ético, mismo que Fichte amplió después al Estado.

Después de una discusión general sobre el concepto de libertad durante el siglo XIX en Europa, Berlin explicó que las dos ideas más comunes en esa época tenían poco en común. La primera era la que compartían los liberales británicos y franceses, para quienes la libertad era un concepto negativo: el privilegio de la no interferencia.

Los liberales reconocían un patrón general en el universo y afirmaban que, para que cada hombre cumpla con su parte del plan, había que darle libertad suficiente. Pensaban que cualquier intento de transgredir esto iba contra el plan. Así, la libertad se definía como no interferencia.

Kant presentó a sus seguidores una visión diferente de libertad. Para él, ya que los hombres eran malvados y estúpidos, y los tiranos, fuertes; el azar u otras personas frustran cualquier intento de decidir por nosotros mismos. Antes que buscar en vano apaciguar nuestros deseos, sería mejor suprimirlos. Si alguien buscara su libertad, sería necesario que redujera su área de vulnerabilidad al retirarse hacia sí y construir una ciudadela interna a la que nadie pueda llegar. El fundamento de este concepto estaba en la idea desdeñosa de que nada que nos puedan quitar importa en realidad.

Fichte desarrolla la idea kantiana del yo interior

Los seguidores de Kant intentaron compensar su falta de libertad exterior con el desarrollo de un alma interior, una «migración impersonal hacia ellos mismos», a donde nadie pudiera llegar. Afirmaban que el hombre verdadero era el hombre interno y un deseo eliminado es un deseo satisfecho. El uso de «esta noción» —afirma Berlin— «equivale a la confusión de seguridad con libertad». En el mundo exterior del yo empírico la libertad no importa, sólo en el mundo interior de las ideas personales es posible ser libre.

Al describir el puente entre Kant y Fichte, Berlin discutió el imperativo ético. Antes de Kant, las preguntas morales se consideraban preguntas de hecho; Kant fue el primer pensador europeo en establecer que las respuestas de las preguntas éticas no son afirmaciones de hecho, sino mandatos; con «mandatos» no se refería a ninguna fuerza exterior, pues el hombre se manda a sí mismo.

También Fichte tenía esta teoría; para él, los ideales que uno mismo crea justificaban la conducta. Lo anterior condujo a una visión ética de la moral en la que los conceptos políticos y éticos no se consideraban proposiciones, sino actitudes de la mente evolucionadas y proyectadas.

Los otros conceptos que Kant y Fichte comparten son los de «integridad» y «desinterés». El mundo antiguo valoraba el conocimiento y la verdad, y el martirio se admiraba porque defendía un principio que era correcto y verdadero. Sin embargo, el inicio del siglo XIX trajo consigo una transformación en el pensamiento. La integridad se valoraba por sí misma, las personas estaban dispuestas a echar todo por la borda para seguir un ideal sólo por la devoción a ese ideal, sin importar si era valioso o no. El énfasis se ponía en el martirio por el martirio mismo, no en el principio que defendía.

Fichte convirtió el yo interior kantiano en un demiurgo. El yo no empírico se consideraba actividad pura, gracias a la que los seres humanos generan ideales en su interior, ideales que luego proceden a servir apasionadamente. Por lo tanto el yo no empírico se volvió sobrehumano y se identificaba con el fundamento de todo. Según esta idea, la libertad se convirtió en la única razón moral o política para hacer cualquier cosa, la fuerza interna que permite al hombre moldearse a su voluntad.

Kant sólo había aplicado el concepto de la generación de un ideal interno y la subsecuente imposición de este ideal al mundo externo al individuo. Sin embargo, Fichte concebía al individuo como un fragmento de una unidad central que luchaba por reintegrarse a la flama primordial de la que no era más que una chispa. El hombre no sólo era un individuo sino un producto social, era parte de una red social.

De aquí surgió la noción de que el pueblo alemán como un todo poseía un alma interior que era el factor que unificaba al pueblo, que la nación misma originaba un ideal y las personas se animaban por algo más fuerte que ellas mismas, por el hecho de que ellas, como individuos, se relacionaban por un tipo único de experiencia: un ideal común.

Así surgieron los conceptos fichteanos del hombre como una entidad espiritual que

forma parte de un gran patrón divino, y de las naciones como «una unión de espíritus no terrenos conectados por los lazos eternos de imponer sus ideales sobre los individuos». El concepto fichteano de la libertad como la capacidad por parte de una unidad para realizarse a sí misma es consecuencia de esto; una idea muy lejana de la de los liberales, para quienes implicaba libertad de la interferencia.

4. Berlin esboza un estudio filosófico del pasado: Herder, Hegel marcaron los valores humanos en la historia

¿Qué influencia tuvieron los filósofos Herder y Hegel en nuestro concepto de la historia? ¿Cómo evolucionaron nuestros métodos para el estudio de la historia del estudio estrictamente científico de eventos? Éstas son las preguntas que Isaiah Berlin intentó contestar en la cuarta conferencia Flexner, dictada la noche del lunes a las 8:00 en el auditorio Goodhart.

Berlin comenzó su ponencia, titulada «Libertad individual y la marcha de la historia», con un resumen de algunas afirmaciones hechas por el poeta alemán Heine en 1837, en las que advertía a los franceses del peligro próximo que implicaba el despertar del león alemán, nuevamente armado, que destruiría a la civilización occidental en un gran incendio que haría a la Revolución francesa parecer «un idilio pacífico». A partir de su estudio de la historia, Heine entendió el bélico espíritu alemán.

El filósofo italiano Vico, un críptico abogado napolitano, fue el primero en distinguir entre el estudio de las ciencias naturales y las humanidades; planteó que se prestaba demasiada importancia al método científico y analítico para estudiar la historia. Vico creía, según Berlin, «que esto nos decía menos de lo que sabíamos». El método científico era adecuado para el conocimiento externo, que sólo requería de descripción y clasificación, pero la historia debía ser un estudio de las razones por las que los seres humanos hicieron las cosas, y este conocimiento interno requiere que quien estudie entienda los ideales y sentimientos humanos. Por lo tanto, el estudio de la historia debe transmitir una actitud de vida.

Los enciclopedistas fueron incapaces de explicar las diferencias entre los pueblos porque ignoraban la experiencia interior del espíritu. Herder entendía el espíritu humano como la suma de todo lo que hacemos y, a partir de esto, afirmó que había un espíritu entre las personas que unía a cada nación por una complicada e imponderable red de similitudes. Creía que cada cultura tenía una unidad que se expresaba de muchas formas: desde la música y la política hasta la zapatería. Entonces, cuando estas unidades, estas almas grupales, se entrenen a sí mismas para ver con empatía a otras almas grupales o formas de vida, la humanidad será feliz.

Es indudable que los valores humanos están relacionados, dijo Berlin, pero la idea de Herder de un alma grupal contenida de forma definitiva en los límites de cada grupo ha sido una «fuente terrible de oscuridad humana». Cuando esta analogía de lo humano con

un alma grupal se lleva más lejos, nos encontramos con la conclusión falaz de que cada grupo y nación por igual tiene una misión que cumplir. Aunque existe cierta verosimilitud en estas ideas de un alma grupal, hay una falacia básica en el razonamiento de Herder, pues dentro de los límites de un grupo o nación no existe un solo gran patrón subyacente sino un gran número de patrones.

Los humanos necesitan personificar el todo, ser leales a él: seguir el patrón y evitar la autodestrucción

Ciertamente existe una necesidad de encarnar y ser leal a la institución o el «todo» del que los humanos sólo son una «parte» menos importante. Aquel que desafíe el patrón y, como don Quijote, pelee contra molinos, niega el propósito del universo, que es «bueno», y ya que se enfrenta al avance de la sociedad está destinado a la destrucción.

De acuerdo con Hegel, la historia no sigue una línea recta, por el contrario, se mueve en círculos por un conflicto interno continuo en consonancia con el plan secreto de la historia para usar seres humanos. Hegel arrojó luz sobre el hecho de que lo que sucede en la historia es resultado del choque de planes humanos. (Berlin dijo que Hegel es propenso a identificarse con la fuerza de la historia.) La historia lo era todo para Hegel y a través de ella se puede ver la relación lógica de todo con todo.

En ese momento, Berlin concluyó, la historia se convirtió en el estudio de las instituciones con base en la teoría de que el todo es mayor que sus partes.

5. La ponencia de Berlin explica ideas del filósofo: Saint-Simon se queja de los ideales abstractos de libertad

Como tema para su quinta conferencia dentro de la serie Mary Flexner, impartida el lunes en el auditorio Goodhart, Isaiah Berlin eligió el tema «Saint-Simon y sus discípulos». Según Berlin, la tesis más importante de Saint-Simon era que la sociedad humana debía ser reconstruida siguiendo el modelo de una gran fábrica, de forma piramidal, gobernada por la dictadura tecnócrata de los científicos, los artistas, los empresarios y los banqueros.

Cada miembro de la sociedad tiene su lugar en esta gran fábrica, debe buscarlo y quedarse en él una vez que lo encuentre. De esta manera se producirá una sobreabundancia de las necesidades de la vida, cada persona estará ocupada y ya no habrá razones para que existan desacuerdos. Según Saint-Simon, libertad, igualdad y democracia son conceptos absurdos que sólo dificultan la existencia humana. La claridad técnica debe ocupar el lugar de las teorías políticas abstractas.

Saint-Simon, un noble francés del siglo XIX, era, no obstante, un verdadero creyente de la doctrina moderna de la evolución histórica. Afirmaba que la Revolución francesa había fallado porque las personas no entendían las leyes de la historia; era necesario que

se adaptaran a las necesidades humanas de su época particular, que no son necesariamente las mismas de otra época.

La pirámide es el orden social ideal, afirma Saint-Simon

Es necesario entender la evolución del hombre para percibir las necesidades de nuestra época, luego hay que cumplir estas necesidades. La sociedad está en transformación continua. Para Saint-Simon, la idea de evolución era la forma más eficiente de insertar seres heterogéneos en un sistema. Ya que la existencia humana está en continuo cambio, ningún fundamento de la vida es válido mientras no evolucione en concordancia con las necesidades humanas. Por ejemplo, para Saint-Simon, Lutero era un «archivillano» porque «ató la religión a un libro»: la Biblia.

Para Saint-Simon, el ideal humano es el «desarrollo más rico y amplio de las facultades humanas en todas direcciones». La felicidad reside en el desarrollo completo y la creación constante de los poderes intelectuales, imaginativos y emocionales del hombre. La única forma de lograrlo es mediante la organización efectiva de la sociedad, con los expertos de una época particular como líderes y cada persona en el trabajo que quiere. No existen personas inútiles si se les coloca en una capacidad productiva y no se les permite volverse parásitos. Una sociedad cuya productividad sea ilimitada, en la que los expertos científicos, los empresarios y los banqueros sean los líderes, conducirá a los hombres a los fines que realmente quieren (comida, cobijo y cultura) y no a derechos que en realidad no pueden usar y no necesitan, como la libertad y la igualdad. Toda organización de la sociedad debe aspirar a estos fines productivos.

En la pirámide social, las clases por lo general deberían acomodarse de la siguiente manera: la clase de negocios de los ingenieros, poetas y pintores, hasta abajo; luego, el cuerpo crítico de los examinadores (físicos, biólogos y químicos); y en la punta los organizadores (banqueros y administradores). Con este plan se producirá abundancia sin límites y se distribuirá de forma correcta. El ideal es un gran imperio industrial en el que la política no sea una necesidad: una empresa eficiente que trabaje a toda su capacidad.

Hacia el final de su vida, continuó Berlin, Saint-Simon se dio cuenta de que no podía predicar sólo esta doctrina económica y social; por consiguiente, desarrolló la idea de «fraternidad». La esencia de esta doctrina era instruir a las masas mediante la enseñanza de una doctrina diferente y más sencilla que la de las clases altas; así las masas podrían entender y acatar la moralidad de las clases altas. La noción de un Dios personal permitiría hacer que el pueblo entendiera los grandes principios científicos que fundamentan la sociedad. En efecto, Saint-Simon se volvió más religioso al final de su vida, dijo Berlin, y sus seguidores ateos pensaron que comenzaba a creerse su propia filosofía de un Dios personal, que sólo había postulado por su utilidad.

Para Saint-Simon los vicios no existían, sólo el desajuste. Si las personas encontraran sus verdaderos lugares en el gran «taller» de la vida y una vez que estén en ellos no

quisieran dejarlos, todo estaría en completo orden y cada persona se sentiría autorrealizada. Esta estricta doctrina totalitaria no daba lugar a que la libertad «metiera la pata». La evolución del hombre siempre debe estar dirigida hacia la perfección. Saint-Simon decía que la edad dorada estaba frente a nosotros con un inmenso taller internacional en el que todos se hubieran adaptado de forma ideal a su trabajo. Estas ideas, afirmó Berlin, mostraban una gran clarividencia y «se relacionan con las ideas del siglo XX».

6. Berlin reseña a De Maistre y con ello termina la serie de conferencias Flexner: generalidades ignorantes levantadas falsamente por sus acusadores

Isaiah Berlin dictó la última de sus conferencias sobre las ideas políticas en la era romántica en el auditorio Goodhart la noche del lunes 17 de marzo. En esta clausura de la serie de conferencias Flexner discutió a Joseph de Maistre, un filósofo de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Debido a su oposición a las teorías que estaban detrás de la Revolución francesa, se suele relegar a De Maistre con fuertes epítetos: partidario de la «*non sancta* trinidad compuesta por el dictador, el papa y el verdugo», un católico fanático, un enloquecido y elocuente reaccionario. Berlin señaló las creencias de De Maistre en un esfuerzo por disipar los apodos ignorantes y demostrar su influencia en el pensamiento de los siglos XIX y XX; en especial, en lo que Berlin llamó el «fascismo romántico» de nuestros días.

De Maistre, que escribió después de los días sangrientos y trágicos de la Revolución francesa, sentía que la falla de la Revolución se debía a que sus partidarios actuaron bajo «un terrible engaño sobre la naturaleza humana en general». Fundaron su lucha en la creencia en la bondad intrínseca del hombre, la confianza en la razón como la guía de una administración política sabia y la convicción de que los hombres podían obtener mayores beneficios bajo un gobierno claramente definido, libre y progresivo.

El filósofo francés De Maistre refutó la razón: creía que la naturaleza era destructiva, violenta, feroz

Por otro lado, De Maistre creía que los hombres eran intrínsecamente «malos, débiles, y estaban indefensos», que la razón era inútil para regir un Estado y que sólo un gobierno místico, absoluto y estable podría beneficiar verdaderamente a sus sujetos.

Al citar a De Maistre, Berlin proporcionó varios ejemplos de la teoría del filósofo según la cual «todo lo razonable colapsa; lo irracional sobrevive». De Maistre mostró que las libres elecciones razonables y lógicas en Polonia, donde se elegía para cada puesto a

la persona mejor capacitada, sólo conducían al descontento y el desorden, mientras que el sistema monárquico del resto de Europa, donde un hombre se convertía en gobernante por la razón nada satisfactoria de que su padre había gobernado antes que él, habían logrado conservar la paz, la unidad y la estabilidad. Aquí la razón se desmoronaba ante las políticas irracionales.

De Maistre también creía que las leyes de la naturaleza no poseían la razón que suele atribuírseles. Para él la naturaleza era destructiva, violenta y feroz; la tierra estaba «eternamente cubierta de sangre» y el hombre, por naturaleza, era un animal asesino: mataba para comer, en busca de adornos, para atacar, para defenderse, para refugiarse e incluso nada más por matar. De Maistre creía que al igual que el hombre extermina a los animales para satisfacer sus necesidades y por placer, así también mataría a otros hombres si no se le controlara. Ya que tiene un instinto destructivo, es necesario instituir un gobierno que controle este instinto y provea orden.

Por consiguiente, el gobierno debe basarse en ciertos principios que nacen de la desconfianza que De Maistre sentía por el hombre y la razón. Ya que la crítica, la incertidumbre y la libertad de expresión y de pensamiento son un medio de afirmar la violenta individualidad del hombre, dichos ideales son nocivos para el Estado autoritario y poderoso. La única manera de ejercer control absoluto sobre los seres humanos es basar su sociedad en algo que no puedan cuestionar, contra lo que no se puedan rebelar y que no puedan criticar. El corazón de su autoridad debe ser misterioso, «algo que sea aterrorizante, algo que sea oscuro». Sólo la obediencia absoluta a esos «algos» seguros, incomprensibles y aterrorizantes puede evitar que la razón se apodere de la mente de un hombre y destruya la autoridad dogmática.

El gobierno que De Maistre proponía era, por supuesto, totalmente hostil al contrato social, que era la teoría que sus contemporáneos liberales habían aceptado recientemente. Para De Maistre, el contrato social tomaba la forma de un conjunto de errores que conducían a un sistema poco realista. No podía aceptar la propuesta de que una promesa fuera una relación natural entre los hombres; no podía aceptar que los salvajes fueran hombres con hábitos tan valiosos como los de las comunidades civilizadas; no podía aceptar la sociedad como la confianza mutua y la confianza en las buenas intenciones de los otros hombres. Su idea de la estructura social era que se construía sobre el deseo de los hombres por suprimir sus muy malvados instintos, de sacrificar su mal individual en favor de su protección. Este elemento de autosacrificio se combinaba con el deseo innato de los hombres por obedecer a algún poder. Al proporcionar a los hombres un poder definitivo al que obedecer, los gobiernos podían mantener la paz y la seguridad.

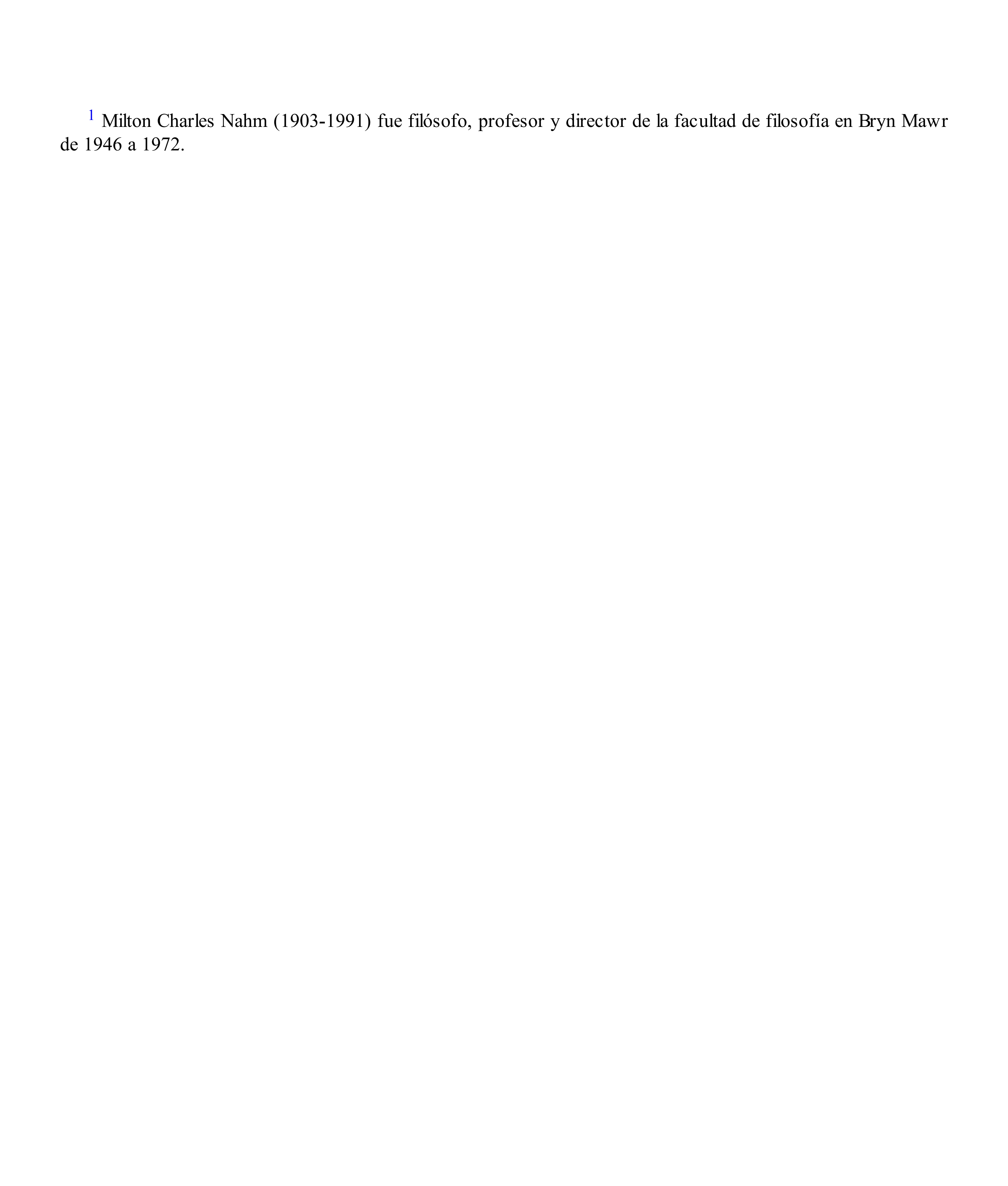
El poder que, de acuerdo con De Maistre, el hombre necesitaba y deseaba carecía, por supuesto, de razón. Uno de sus pasajes más famosos se refiere al verdugo como «el terror de la sociedad humana, pero […] también el poder que la mantiene unida». El castigo oscuro y violento que representa el verdugo es el vínculo que mantiene vivo al gobierno. Si se niega la razón, no puede existir la duda y la refutación, y en consecuencia se elimina la oscilación que ocasiona la caída de un gobierno.

Para obtener un poder absoluto, irracional y misterioso, De Maistre abogaba en favor

de la abolición de las pruebas, los exámenes y las preguntas de la ciencia y la literatura, así como por la fe ciega en el pasado, en el misterio de la tradición, sustentados por el «terror político». Los enemigos de De Maistre, como él los definía, no eran aquellos que diferían con sus preceptos básicos sino todo aquel que no cumpliera con la obediencia irracional e irreflexiva, «todas las personas que, de una forma u otra, cuestionen el orden».

Para lograr una sociedad absoluta, inmóvil y estable, la reverencia al mito, la autoridad absoluta y el terror proporcionaban el mejor freno para un individuo y, según De Maistre, la única dirección práctica para encauzar sus instintos naturalmente destructivos.

Berlin terminó con un resumen de sus ponencias anteriores y el Dr. Nahm[1] expresó la gratitud de la universidad por haber tenido la oportunidad de oírlas.



[1] Milton Charles Nahm (1903-1991) fue filósofo, profesor y director de la facultad de filosofía en Bryn Mawr de 1946 a 1972.

Nota del editor al autor
1992

El siguiente manuscrito es casi la totalidad de un libro inconcluso que tiene por base lo que en tus notas llamaste la versión extendida de las Conferencias Mary Flexner, reforzada por una «Introducción» [aquí titulada «Prólogo»] que parece haber sido escrita para la versión impresa de dichas conferencias; sin duda le va bien.

Por supuesto, en otoño de 1952 (octubre-diciembre) dictaste otra versión de las mismas conferencias en un programa radiofónico de la BBC, el *Third Programme*, titulada «La traición de la libertad». Creo que Anna Kallin[1] tenía la impresión de que éstas serían las Conferencias Reith de 1952, pero no encontró el apoyo de los altos mandos de la BBC (no he descubierto por qué o cuándo). La mejor introducción al génesis del manuscrito principal es una carta que enviaste a la Srita. Kallin el 11 de diciembre de 1951, cito:

> Esta nota, apresurada y semioficial, busca responder a tu más reciente *cri de cœur* sobre la fecha de las pláticas; la situación es la siguiente. Es cierto que incluso en este momento estoy dictando como histérico el borrador de estas conferencias y resulta bastante obvio que no tendré nada que se parezca a un texto final para el 11 de febrero, que es la fecha que debería empezar a impartirlas. Por supuesto que no es necesario entregar un manuscrito listo para publicación justo después de impartir las conferencias a finales de marzo y, aunque quizá tenga material suficiente (con la ayuda de Dios y la buena voluntad de la señorita que capturará esta carta —confío más en la segunda que en el primero—) para posibilitar la impartición de las conferencias, estará en un estado lamentable sin todas las referencias históricas que no sólo corroborarían las absurdas generalizaciones que contiene sino que, de hecho, al menos en lo que a mí concierne, comprobarían su veracidad. Sin duda te percatarás de que una cosa es decir un montón de cosas de forma general a una audiencia y otra muy distinta plasmar las palabras sobre la frialdad del papel, aunque sólo sea en *The Listener*. Llegaré a Inglaterra a finales de abril y conmigo traeré *a*) un borrador de las conferencias, en parte escrito a máquina y en parte con mi increíble letra, *b)* quizá una grabación en cinta magnética de las conferencias,[2] *c)* una colección incipiente de extrañas referencias tomadas de aquí y de allá que quizá no coincida con el texto y que necesitará completarse con mucha investigación al estilo de Blunt[3] antes de que siquiera podamos tener un acercamiento a una verdad fiable. Por lo tanto, antes de poder dejar mi texto en las manos de Oxford Press, tendré que dedicar por lo menos tres meses a encontrar las fuentes originales (lo que los personajes a quienes dedico mis conferencias dijeron en lugar de lo que debieron decir para confirmar mi tesis) y no habré terminado, si empiezo a trabajar en mayo, antes de, digamos, agosto, quizá. Sin duda no propongo entregar el texto a Oxford aquí (en los Estados Unidos) antes de 1953, aunque quizá lo logre para, digamos, noviembre de 1952. Por otro lado, debo tener un texto digno, si me dedico a él, hacia agosto o principios de septiembre; a partir de este texto se podrá hacer un resumen para la transmisión. Sé que eres una hacedora de milagros en lo que a cortar, resumir, cristalizar, etc., se refiere, pero creo que antes del final de abril no habré logrado escribir ponencias que pueda entregar, ni siquiera a tus mágicas manos; de cualquier forma para entonces ya será demasiado tarde. Tampoco creo que la BBC desee publicar declaraciones en *The Listener* por cuya veracidad no pueda responder en relación con temas sobre los que existe bastante conocimiento exacto por parte de benévolos académicos, por no hablar de los criticones adversarios. Quizá te preguntes por qué no pensé en todo esto cuando sugerí mayo; la respuesta es (como siempre será) error, puro error de mi parte,

un cálculo equivocado del tiempo que toma escribir un libro y garantizar con precisión razonable las afirmaciones que contiene. No negaré que para mayo habré sido capaz de producir ponencias de tipo especulativo; pero, sin duda, sería imposible publicarlas en *The Listener*,[4] algo que no deseamos. Así, con estas bases (la principal: la posible ausencia de una versión resumible de mis conferencias para principios de mayo), debo, con gran culpa y con un sentido de mi incorruptible naturaleza oblomoviana,[5] rogar por una prórroga hasta octubre o noviembre y juro entregarte un texto maleable en septiembre. En verdad es lo mejor: el texto será mucho mejor si se apuntala con una «investigación» sólida, aunque quizá ésta no llegue al texto. Me apenaría terriblemente, y tú no quedarías nada satisfecha, si te entregara un borrador caótico cuando podrías tener la obra final, sin importar cuán pobre o sosa sea. De cualquier forma, no podré estar en mi casa antes del final de abril, ¿cuánto tiempo quedaría para la preparación del texto? Imagina la prisa de esas últimas horas, los errores, la subsiguiente petición de disculpas y, en vez de eso, la tranquilidad, la objetividad, la armonía, la cultura y el descanso de septiembre. Por favor, comunica mis más sinceras disculpas a Harman Grisewood,[6] etc. Me doy cuenta que esta coartada sólo se puede usar en momentos de genuina desesperación.

Desde mi infeliz estado te saludo con los últimos vestigios de mis débiles energías.

Sin duda esto es una subestimación considerable, ¡incluso del valor del manuscrito sin corregir! En cualquier caso, se hicieron revisiones, como explico más adelante, y fueron incorporadas.

Faltan los dos últimos capítulos del manuscrito (que se corresponden con las conferencias dedicadas a Saint-Simon y De Maistre). Quizá la falta de tiempo evitó que los escribieras o, quizá, están traspapelados en algún lugar. En cuanto a los capítulos que existen, los has anotado copiosamente (los primeros, principalmente), en ocasiones duplicando la longitud del macanuscrito original. El desciframiento de estas excrecencias ha resultado una tarea mayúscula (involucró, por ejemplo, el uso de un filtro ultravioleta para fotografiar una página que debío pasar mucho tiempo expuesta al sol, con el fin de revelar palabras que se habían vuelto invisibles), pero creo que no quedan misterios importantes por descubrir. En mi opinión, una gran parte de tu reescritura ocurrió después de que dictaras las conferencias y, por lo tanto, constituye la etapa inicial de preparación del libro.

Los expedientes de la BBC sugieren que se había planeado con antelación reutilizar el material de Flexner en el *Third Programme;* muestra también que la concepción de las conferencias cambió entre el momento en que se discutieron por primera vez en la BBC y tu entrega. Un memorándum interno de la BBC fechado el 19 de septiembre de 1950 que Anna Kallin envió al director de conferencias (entonces era Mary Sommerville) proporciona la siguiente lista:

1. De Maistre (y el fascismo)

2. Marx

3. Los enciclopedistas (Diderot, etc.) y sus discípulos en el siglo XIX

4. Hegel y los románticos (que incluirá a todos los románticos, incluso los suizos)

5. Saint-Simon y compañía

6. Bentham (o lo que Isaiah Berlin llama «Los calculadores»)

Una transcripción (bastante dudosa) de la cuarta ponencia, con fecha del 16 de mayo de 1952, titulada primero «La libertad individual y la marcha de la historia: Herder y Hegel» y luego «Herder y Hegel y la marcha de la historia» (que probablemente se tomó de una grabación hecha en las Conferencias Flexner), marca un cambio en el enfoque de la cuarta ponencia. Un memo interno de la BBC, fechado el 11 de junio de 1952, nuevamente de Anna Kallin a Mary Sommerville, proporciona el siguiente título general «Las ideas políticas en la era romántica: el origen de las ideas políticas modernas»[7] y detalla los contenidos de la siguiente manera:

1. La ciencia política: Holbach y Helvétius
2. La naturaleza y el imperativo moral: Rousseau
3. Dos conceptos de libertad (romántico y liberal): Fichte
4. La marcha de la historia: Vico, Herder y Hegel
5. La organización social y la era dorada: Saint-Simon y Fourier
6. La contrarrevolución: De Maistre y Görres

Los títulos para 1, 3 y 4 que aparecen en este memo son (casi) los mismos que los de los capítulos 1, 3 y 4 del manuscrito. Los títulos del memo en verdad proporcionan una idea presumiblemente buena de lo que se dijo en los Estados Unidos.[8]

Para cuando se dictaron las ponencias de la BBC ya habían sido enfocadas en los seis personajes que aparecen en sus títulos.[9] (Antes de que se eligiera el título definitivo aparecen en el expediente de la BBC como «Seis enemigos de la libertad».)

Un breve comentario sobre las convenciones que se usan en este manuscrito: las llaves ({}) identifican lo escrito a mano en las márgenes (en su mayoría notas que sugieren una revisión mayor) y aparecen aquí en las notas al pie. Los corchetes son comentarios editoriales o intervenciones.

[1] La productora del *Third Programme* dedicado al autor. (Esta y otras notas en el presente texto no forman parte de la versión original enviada a Berlin.)

[2] Si existió, nunca la he logrado encontrar.

[3] Referencia a la intensa y extensa investigación realizada por Anthony Frederick Blunt (1907-1983), un historiador de arte, experto en Nicolas Poussin y ex espía comunista, quien en la fecha en que esta carta fue escrita era el *curator* de la colección de pinturas reales británica.

[4] Las conferencias transmitidas no se publicaron en *The Listener*, ni en ningún otro lugar. El editor de esta revista dijo que eran demasiado largas. Berlin escribió a T. S. Eliot el 7 de noviembre de 1952: «En cuanto a las ponencias de la BBC son una versión algo improvisada de las que dicté en Bryn Mawr y estoy contractualmente obligado a publicarlas, o algo parecido a ellas. *The Listener* rehusó —y me atrevo a decir que con razón— cualquier relación con textos tan prolijos. Tengo en mi posesión el Ms. del texto en que se basaron las conferencias, es aún más largo, retacado, soso y con un aparato crítico, y, según lo establecido en el contrato con Bryn Mawr, está dedicado a Oxford University Press. Por lo tanto, estas ponencias parecen condenadas a la muerte, y yo debería pensar igual. Conservaré las transcripciones de la BBC por un mes o dos y luego las perderé o las destruiré». Afortunadamente no lo hizo.

[5] El personaje principal de la novela epónima de Iván Goncharov, *Oblómov* (1859) es un soñador bien intencionado que pasa la mayor parte de su vida en su cuarto, vestido con una bata o en cama; pierde toda capacidad de tomar decisiones o de entrar en acción y nunca logra nada.

[6] Director del BBC *Third Programme* de 1948-1952.

[7] El título que he adoptado para la publicación proviene de una carta posterior del autor a Anna Kallin.

[8] Los compendios publicados en el semanario de Bryn Mawr, *College News* (reimpresos más arriba en las pp. 305-318) lo confirman (aunque Vico, Herder, Fourier y Görres tienen menor relevancia de la sugerida por esta lista); en 1992 no los había visto aún. En los papeles de Berlin (*vid. supra*, p. XIII, n. 12) hay otra hoja (Ms. Berlin 570, f. 24) en la que aparece una lista de las conferencias escrita en una letra que no es la de Berlin (¿una secretaria, quizá?) corregida copiosamente por Berlin. Pareciera ser un borrador de la lista que aparece en la carta enviada a Katharine McBride el 20 de noviembre de 1951.

[9] Helvétius, Rousseau, Fichte, Hegel, Saint-Simon, De Maistre.

Índice analítico
Elaborado por Douglas Matthews

Acton, John Emerich Edward Dalberg Acton, primer barón: 121, 325
Adorno, Theodor W. (Theodor Ludwig Wiesengrund): LXIII
Agustín de Hipona: 3-4, 143n
Alejandro Magno: 208
Alemania, debilidad y dispersión: 288
    declive tras la Guerra de los Treinta Años: 112
    Heine y: 18-19
    idealistas: 107, 118, 153, 193, 298, 301
    Ilustración *(Aufklärung):* 9, 113, 117, 256, 268
    Kant y Fichte sobre: 343
    metafísicos: 66
    perspectiva de la historia: 247
    perspectiva de Herder del espíritu de: 256, 259-263, 265-266
    romanticismo: LVII, 8, 112, 162, 198, 264
Alembert, Jean Le Rond d': 57, 133
"Algunas procustaciones" (IB): LXVII
Allen, Jonathan: LXVII
alma: 43, 52, 60, 87, 165, 196, 342-343
altruismo: 59-60
Altusio, Johannes: 33
ambiente, efecto en el hombre: 60-61, 64, 93
anarquismo: 12n, 188, 232, 265, 324
Antígona (figura dramática): 292
antiprocusteanismo: LXVII, LXXIV, LXXVII-LXXVIII
antropomorfismo: 159, 197, 242
Apollonas: XXXIX
Aquino, santo Tomás de (y tomismo): 3, 34, 102, 167, 170, 207n, 216
Arco, Juana de: 224
aristocracia, ataques de Rousseau a la: 123
Aristóteles, y empirismo: 102
    sobre entendimiento y acción: 216

sobre la esquematización de la historia: 296
indagatorias: 76
y noción de libertad: 108
originalidad: 3
sobre partes y enteros: 114
racionalismo: 34, 197
y teólogos: 60
Arndt, Ernst Moritz: 266
arte, ataques de Rousseau al: 123
como juego: 199
Kant sobre: 199
y libertad: 230, 232
y moral: 201
necesidad en el: 229-231
Schiller sobre: 199-200
y el yo: 205-206
artistas, como héroes: 222-224
ascetas: 150, 318-319
astronomía: 37-38, 65, 75, 252
"astucia de la razón": 277
Atanasio de Alejandría: 43
Atenas, antigua: 7, 163
austeridad: 92, 149-150
autarquía: 193
autodominio: 322
autoexpresión: LI, 185, 225
autogobierno: LII
autoliberación: 318
autonegación: 319
autonomía: 174, 318, 323
autoridad, absoluta: 332
y coacción: 142-146, 184, 310-311, 313, 331
y control: 179
esencial para el gobierno: 11
y Estado: 144
y libertad: 24, 129-139, 179, 307-308, 332
Rousseau sobre: 126, 130-131, 134-135, 340
y soberanía: 161
y voluntad real: 143, 162

véase también obediencia
autoritarismo: XLVI, LXX

Babbitt, Irving: 147
Babeuf, François Noel ("Gracchus"): 57, 166
Bach, Johann Sebastian: 114n
Bacon, Francis (primer vizconde de Saint Albans): 30
Bakunin, Mijaíl Aleksándrovich: LXXVI, 188, 232, 265
Balzac, Jean-Louis Guez de: 225n
Bayle, Pierre, escepticismo: 51
filosofía: XIII, 4
perspectiva de la historia: 251
sobre el poder de la razón: 17, 42
Becker, Carl Lotus: 75n
Beethoven, Ludwig van: 114n, 223-224
Beiser, Frederick: LXIIIn
Belinski, Visarión Grigórievich: LXXVIn
Bentham, Jeremy, sobre el bien: 140
y búsqueda de felicidad: 55, 63, 83n-84n, 172, 186-187
sobre la conducta humana: 72
sobre derechos naturales: 191
empirismo: 186-187
escepticismo sobre una mejora universal: 116n
sobre la felicidad: 186-188
y hombres naturales: 6
IB sobre: XLV
sobre la igualdad humana: 175, 187
sobre la ingeniería social: 63
sobre los intereses individuales: 335
sobre la libertad: 187-188, 220, 234, 329
sobre la naturaleza: 57, 85-86, 99
y la obediencia: 28
optimismo: 116n
perspectiva social: 270
y razón: 48
temor a la interferencia de las instituciones: 7
utilitarismo: LXIV, 7, 84n, 140
sobre la vida grupal e individual: XIX
Bergson, Henri: 4

Berkeley, George, obispo de Cloyne: 44
Berlin, Isaiah, carrera: XLII
y compromiso político: XLVII-XLVIII
Conferencias Mary Flexner: XXVI, XXXI, XXXIV-XXXVI, 337-350
desarrollo de su pensamiento: LVI-LIX, LXXVI-LXXVII
estilo: 307
como historiador: XLIV-XLV, LVI-LVII
se identifica con sus sujetos: LIX-LX
influencia de Hume sobre: XXI-XXII
influencia e importancia: LXXVII-LXXVIII
juicios políticos: XLVIII
liberalismo político: XVIII-XX, XXIII, XLVII-XLVIII, L, LIV-LV, LXXVII-LXXVIII
personalidad: LVIII-LIX
sobre pluralismo: XXXVII, L, LVn, LXV, LXVIII-LXX, LXXII-LXXIV
profesor de teoría social y política: XLIII, 305
temas: XXVI-XXVII, XXXVIII, XLI-XLII, LXV
Biblia, como verdad literal: 34, 43
interpretación de la: 109
bien, el, y armonía mutua: 92, 115
desear: 60, 135, 137-140, 142
y el deseo: 37, 289-290
imposición de: 142-144
intentos por definir y descubrir: 37, 54, 140-142, 144
y obediencia a las leyes naturales: 80
bien común: 61, 96, 130, 151, 156, 160, 170, 289
biología: 41, 51, 73, 240
Blunt, Anthony Frederick: 352
Bodin, Jean: 70, 131
bolcheviques: XIV
Bolingbroke, Henry Saint-John, primer vizconde de: 18
Borges, Jorge Luis: LIX
Bosanquet, Bernard: 324
Bossuet, Jacques Bénigne, y la Revolución estadunidense: 18
perspectiva de la historia: 250
sobre las tradiciones y el conocimiento nacionales: 31
Boyle, Robert: 44, 47, 115
Bradley, Francis Herbert: 324
British Broadcasting Corporation (BBC), *véase* Conferencias Reith
Bryn Mawr College, Pensilvania: Conferencias Mary Flexner: XXVI, XXIX-XXXI, XXXIIn,

xxxiv-xxxvi, 351
compendios: 337-350
Büchner, Georg: 150
budismo: 102, 193, 318
buena voluntad: 292
Buffon, Georges-Louis Leclerc, conde de: 47
Burke, Edmund, influencia: 4, 9
lenguaje: 4
sobre la libertad: 236, 310, 323
sobre la naturaleza de la sociedad: 9n
perspectiva del desarrollo histórico: 261, 263
Burrow, John: lviii
Butler, Joseph, obispo de Durham: 41, 44, 115
Byron, George Gordon, sexto barón: 236

Calvino, Juan (y calvinismo): 130, 134-135, 150-151, 153, 163, 313
Carlomagno, emperador: 208
Carlyle, Thomas: 4, 224, 285
catolicismo romano, castigo por herejía: 165n, 224
disciplina: 11, 109
en Francia: 45-47
y la fuente del conocimiento: 49
sobre la historia: 248
influencia helénica en el: 170
y ley natural: 33, 46
sobre libertad y autoridad: 109, 131
y naturaleza humana: 11
y obediencia: 31-32n, 109
como obra de arte: 233
oposición de Lutero al: 224
sobre el pecado original: 94
y el racionalismo aristotélico: 34
rebelión protestante contra el: 120
y tradición: 12
Cecil, lord David: xxviii
Checoslovaquia, alemanes de los Sudetes en: xvii
Chernishevski, Nikolái Gerásimovich: 19
Cherniss, Joshua Laurence: xxxvii-xxxix
China, comunismo: xiv

autoritarismo: XVI
Churchill, Sir Winston Spencer: LXXIIn
ciencias, y el avance moral: 90
y conducta humana: 38-39, 90, 97
y conocimiento: 38, 41-42, 69-70
como cura para todo: 103
y determinismo: 95-96
y doctrinas sociales: 101
empirismo: 231
y entendimiento: 244-245
y la falacia jónica: LXXIV
Fichte sobre: 209-210
y gobierno: 66
Hegel sobre: 295
hostilidad de Rousseau hacia las: 132
y el ideal de unidad: 89, 239
leyes de las: 47, 67, 197, 245
como liberador: 111
limitaciones: 64, 90
método y objetividad: 5, 38, 67, 238, 338
y observación: 51, 68, 70, 238, 246
y la planeación racional de la vida: 96
de la política: 38
y progreso: 46, 61
y el propósito en la naturaleza: 101
respuestas: XXXIII
sobre el uso de la información del mundo: 89
ciencias humanas, estudio científico de las: 52-53
y leyes discernibles: 38-39, 41-42, 48-49
cientificismo: XXXV, LXXVIII
clase media, Rousseau como defensor de la: 124
clima: 50, 64-65, 80, 93-94, 256
coacción, *véase* autoridad
Cole, George Douglas Howard: XXIXn
colectivismo (grupos): XVII, 9-10, 237, 267
Collingwood, Robin George: LXXV, 18
compulsión: 162, 324
Comte, Auguste, sobre la naturaleza humana: 64
sobre el progreso: 178, 196

sistema social: 64, 101, 178
sobre la verdad y la libertad: Ln, 326
comunismo, condicionamiento social: 103
declinación del: XIII-XIV
IB se opone: XLVII, XLVIII-XLIX
Heine y el: 18-19
lenguaje: XIII, 4
y libertad: 166, 323, 326
rivalidad con el liberalismo: XLV
“concepto de historia científica, El” (IB): XXXV, XXXVII
conciencia: 115, 135
Condillac, Étienne Bonnot de: 87, 133
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marqués de, sobre abejas y castores: 243n
destino personal: 93
doctrinas sociales: 178
fe en el progreso: 93, 196
filosofía: XIII, 4
huida de: 93
incredulidad religiosa: 189
como innovador: 119
y la ley natural: 51, 57, 189
sobre la libertad: 188, 190-191, 234
sobre medios científicos para alcanzar propósitos: 103
y la naturaleza: 86
sobre el progreso: 196
y el propósito del hombre: 51
sobre lo sagrado de la propiedad privada: 57
tolerancia: 165n
sobre la unidad de las disciplinas: 89, 261
sobre el valor de la armonía: 261
conducta (humana), ciencia de la: 70
y conocimiento: 38-39
IB sobre la: LXXVIII
y las leyes naturales: 77-78
y modelos de grupo: 267
pautas de: 71
razones de la: 71-74, 202-203
conductismo: 102, 244

Conferencias Mary Flexner, *véase* Bryn Mawr College, Pensilvania
Conferencias de Reith (BBC, 1952): XXXII, 351
conformismo (social): LXX, 138
conocimiento, aplicación del: 34
y las ciencias físicas: 40-41, 238
y conducta moral: 171
controversias sobre el: 31-35
derivado de la experiencia: 88
descriptivo: 35
desprecio del: 38-39
fuente divina de: 31-32, 49
y hechos: 31-32, 35
y la investigación racional: 32-35
como liberación: 320
límites del: 29-31
la virtud como: 37-38, 118, 139, 328
Constant, Benjamin (Henri Benjamin Constant de Rebeque): LIV, LXXVII, 328, 330, 332
Contrailustración: XXXVII, LVn, LXXIII
contrato social: XVII, 4, 126, 133, 152, 160, 190, 253, 317, 349
convenios: 45
Corea del Norte: XIV
cosmopolitismo: 259
Cowling, Maurice: XXV
creación: 41-43
creatividad: 199-200, 203-205, 209, 216-217, 227, 232, 248, 255
Creonte (personaje ficticio): 292
crimen, como delito contra el propósito de la naturaleza: 78-80, 108
cristianismo, austeridad: 149
y la conducta humana: 73-74
y el cuerpo de Cristo: 153
y doctrina estoica: 192-193
y entendimiento histórico: 252
y espíritu interno: 193-194n
y libertad: 109, 167, 192, 287
sobre el lugar del hombre en la naturaleza: 52
y martirio: 222
sobre el orden divino: 108-109
y propósito en la naturaleza: 77-78, 108, 197
y racionalismo: 11, 43

Croce, Benedetto: LXXV
Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel: XIII
Crowder, George: XXIII, XXXV, 151n
crueldad, impulso a la: 173
cuáqueros: 164
Cuatro ensayos sobre la libertad (IB): XX
culpa, *véase* elogio y culpa
cultura, diversidad de: 10, 255-261, 266, 312-313
véase también pluralismo
Cuoco, Vincenzo: 254

Dante Alighieri: 3
Darwin, Charles Robert: 42
darwinismo: 298
David, rey de Israel: 224
deber: 169-174
Declaración de Independencia (EE. UU.): 180
declaraciones y preguntas normativas: XXI-XXII, LXIII, LXVI-LXVII, LXX, 28, 39-40, 298-302
democracia, Bentham a favor de la: 188
y comunismo: XLVII
y derechos humanos: 331
e ideología: XIV
y libertad: 191, 287, 314, 329
social: XV-XVI
"Democracia, comunismo y el individuo" (plática de IB): XLIX, LXX
derechos, civiles: 181, 183
naturales: 9, 27, 56, 175, 187, 189-191, 267, 332
Descartes, René (y el cartesianismo), condena la vaguedad de la historia: 250
sobre la descomposición en átomos constitutivos: 268
duda: 68
enuncia "*cogito ergo sum":* 207n
sobre la intuición y la moral: 34
y las leyes naturales: 43, 46, 50-51, 248
lógica: LXV, 9
y el propósito del hombre: 50-51
racionalismo: 69
y la sabiduría: 30
Vico rebate: 247-249

deseo, del bien: 38, 139-142, 289
conocimiento del: 37
humano: 57, 84
perspectiva romántica del: 212
supresión del: 193-195
desigualdad, y libertad política: 183-185
como parte de la naturaleza: 56-57
Rousseau sobre la: 125-126
desinterés: 171, 174, 310
despotismo, ilustrado: 64, 83, 144, 327
y libertad: XXXVII, 134, 138, 146, 154, 188, 287
orígenes del: 287
Rousseau odia el: 134
determinismo (histórico), y las ciencias naturales: 96
comprensivo: 320
Holbach y Condillac sobre el: 133
IB se opone: LXX
como teoría: 95n
dialéctica: 76, 272, 277, 293
Diderot, Denis, y el caminar de Rousseau: 122
doctrinas sociales: 178
sobre los efectos de la educación: 71
sobre el impacto en el ambiente: 61
Jacques el fatalista y su maestro: 95n
sobre la libertad: 118, 133
modifica la perspectiva de Helvétius: 65
y la naturaleza: 57, 85, 87
sobre la naturaleza emocional del hombre: 122
niega el alma: 87
se opone a Rousseau: 7-8
como reformador: 119
Diggers: 129
Dionisio de Halicarnaso: 20n
Dios, y división natural del mundo: 77
creer en: 86-87
como factor causal en la historia: 95
y el mal: 78
como motor principal: 73, 110
personal: 76-77

y el propósito: 77, 87
servicio a: 108, 222
véase también cristianismo
"divorcio entre las ciencias y las humanidades, El" (IB): XXXV, XXXVII
"Dos conceptos de libertad" (IB): XXXV-XXXVII, LII
versión sucinta: 305-335, 355
"Dos conceptos de libertad: romántico y liberal" (IB): LIV
Dostoievski, Fiódor Mijáilovich: 150, 166, 194n
Los demonios: 144

Edad Media: 41
edad de oro: 67, 125, 196
educación, y el desarrollo de la personalidad: 61, 201, 260
efectos de la: 6, 61-65, 82-83, 93-94, 146, 181
fallida: 103
Fichte sobre la: 324
imposición de la: 62, 145, 324
Rousseau sobre la: 147, 150
Edwards, Jonathan: XV
elección (humana): LI, LV-LVI, 197, 317-318, 334
Eliot, Thomas Stearns: XXXIIn, 321n
élite, y valores humanos: 293
elogio y culpa: 283
empirismo, y la búsqueda de la felicidad: 54-55
y duda: 69
y la indagación racional: 33, 36, 76, 91
y las leyes naturales: 214
y lo normativo: XXIX-XII, 68
y observación: 76-77, 80, 238
perspectiva de IB sobre el: LIX
pragmatismo: 68-69
y los sentidos: 87
enciclopedistas: 5, 57, 65, 103n, 173, 254, 344
Encyclopédie, definición de "multitud": 167n
Engels, Friedrich: 218n
Engelsman, Jaap: 331n
entendimiento, y dominio del tema: 320
Hegel sobre el: 278, 283
histórico: 245-247, 271, 283

véase también conocimiento
epicúreos: 30, 52, 84n, 108
Epicuro: 3
era de la Ilustración, La (IB): XXXVI
esclavitud: 106, 127, 154, 175-176, 181-183, 188, 195, 213, 294, 322, 330, 340
escolásticos: 273
Esparta: 7, 328
espíritu interno: 193, 213, 226, 228, 342
Esprit, Jacques: 32n
Estado, y la coacción: 64, 142, 144, 160
concepto de Hegel sobre: 282, 286-289, 292
hostilidad de Herder hacia la autoridad del: 262
interferencia con la libertad: 185, 233
meta del: 324
y la obediencia: 49, 74, 288, 294
como obra de arte: 233, 265
poder del: L
racional: 321, 324
y voluntad general: 160
y el yo: 144, 205
Estados Unidos *véase* Declaración de Independencia
estoicos: 30, 77, 107-108, 149, 192-193, 208, 318, 326
ética, ciencia de: 38
y las declaraciones normativas: LXVII, 39, 200, 201, 299-300
Fichte sobre la: 216-217
Hume sobre: LXVI, 298-299
e imperativos: 341-342
Kant sobre la: 8, 169, 200, 301, 326, 341-342
respuestas: XXXIII, 36
y romanticismo: LXVII
subjetiva y objetiva: 157, 297-303
"Ética subjetiva contra ética objetiva" (IB): XXI, XXXVII, LXV-LXX
texto: 297-303
Euclides: 273-274
evolución: 250
¿Existe todavía la teoría política?" (IB): XXXVI
existencialistas: XLVI, 7, 12n
experiencia, y la observación científica: 68-70
presuposiciones absolutas de la: 16-17

y el subjetivismo: 69
expresivismo: LVIII

falacia jónica: LXXIV
falacia patética: 242
fascismo, condicionamiento social: 103
IB se opone: LI
e ideología: XIV
influido por De Maistre: XIII
e irracionalismo: 12n, 293
lenguaje: 4
y libertad: 233, 236, 326
y poder: 285
Schelling y el: 265
Faulkner, William: XLVI
Federico II (el Grande), rey de Prusia: 95n, 208, 225
felicidad, y altruismo: 60
y autorrealización: 40
búsqueda de la: LXIV-LXV, 7, 37, 53-55, 60-61, 63-64, 72, 82-83, 84-85, 91, 172, 174, 186-187, 340-341
e igualdad: 58, 175
y libertad: LIV
y virtud: 61, 108
Fénelon, François de Salignac de la Mothe: 41
Fichte, Johann Gottlieb, sobre la educación: 324
filosofía: 9
Heine sobre: 19
sobre el imperativo ético: 341-342
influencia: XLVI, 4, 9, 20
sobre el instrumento elegido en la historia: 287
jacobinismo: 204, 264
y Kant: 341-343
lenguaje metafísico: 4, 269
sobre la libertad: 234, 237, 278, 280, 343
y la naturaleza: 208
y el pensamiento científico: 209
y poder: 287
sobre el progreso: 278
sobre el propósito ético: 216

y el romanticismo: 20
sobre el universo: 219
sobre la volición: 271
sobre el yo: 162, 204, 206, 208-211, 216-217, 219
filosofía, griega: 108
IB define la: xxxv-xxxvi
meta de la: lxxix
política: 15-16, 23, 25
fines (metas), humanos: 9, 13, 72-73, 100, 103n, 168, 231, 236, 270
física, y aserciones descriptivas: 39-40
como ciencia verdadera: 39
y el determinismo: 95
y entidades inadvertidas: 70
leyes de la: 47-48, 51, 59, 104, 208
Newton sobre la: 337
Vico sobre la: 247-248
fisiócratas: 56-57, 59, 63
Fourier, François Charles Marie: 188
Francia, y los derechos del hombre: 180, 190-191
poder de la Iglesia en: 45-47
Frankfurter, Marion: xxix
fraternidad: 187
Freud, Sigmund (Sigismund Schlomo Freud): 42
fuerza: 285, 288-289
mayor: 182
mundial: 204, 208
fuste torcido de la humanidad, El (IB): xxxiii

Galiani, Ferdinando: 87, 254
Galileo Galilei: 47
Gandhi, Mohandas Karamchand: 194n
Gellner, Ernest: lixn
Génesis, libro del: 196
geometría: 39
gobierno, autoridad y: 11
obediencia al: 74
Godwin, William: 92, 188, 190
Goethe, Johann Wolfgang von: 112, 201, 331n
Goliat: 224

Goncharov, Iván, *Oblómov:* 353
Görres, Johann Joseph von: xiv, 11, 237
grandeza, Hegel sobre la: 282, 286, 289-290, 294
Gray, John Nicholas: xxxvi
Grecia (antigua), y la edad de oro: 196
Green, Thomas Hill: 315
Grisewood, Harman: 352
Grotius, Hugo, y las bases de la ley y la moral: 167
    sobre la intuición y la moral: 34
    sobre la investigación racional: 33, 50
    sobre la ley natural: 26, 33, 45, 49-50, 79-80, 167, 250
    originalidad: 3
grupos (sociales), *véase* colectivismo
guerra, inevitabilidad de la: 12
Guerra de los Treinta Años: 112
Gulliver, Lemuel (personaje ficticio): 232

Hamann, Johann Georg: lxxvii, 9
Hamlet (personaje dramático): 292
Harrington, James: 70
Harris, Ian: xxxviii
Hart, Herbert Lionel Adolphus: xliiin
Harvey, William: 47
Hayek, Friedrich von: xlvin
hechos, y conocimiento: 28-30, 34-35
    y declaraciones normativas: 39-40, 74
    Kant sobre los: 73
    y la observación científica: 68, 70
    y el valor: 74
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, aboga por el despotismo del Estado: 144
    admiración por la fuerza y el poder: 285, 288-289
    sobre la armonía musical: 114n
    comunismo y: xiii
    concepto de Estado y grandeza: 282, 286, 289-290, 294
    sobre lo concreto de las civilizaciones: 281
    conferencias de IB sobre: xxxvii
    creencia en las doctrinas: 293-295
    sobre los derechos individuales: 294
    dialéctica: 272, 277, 293

disminución de su influencia: XIV
y empirismo: 102
y ética objetiva: 298
fascinación por el gran hombre: 284
IB critica a: 313
influencia: XLVI-XLVII, 290, 343-345
lenguaje: 4, 272
sobre la libertad: 112, 234, 278, 280, 282, 326
sobre la naturaleza: 86
sobre la naturaleza de la razón: 278-280, 284
normas metafísicas desacreditadas: 289
sobre la obediencia: 25, 281, 288, 294
sobre obediencia y poder: 288-289, 293-294, 324-325
y los objetivos éticos: 298
sobre la personalidad independiente de las sociedades: 269
perspectiva de IB de: XLVII, LX-LXIN, LXXV
sobre el progreso de la historia: 271-283, 286-292, 294-295, 345
sobre lo real y lo irreal: 285-286
rechaza la causa y efecto de Hume: 273
sistema unitario: 271
sobre la sociedad civil: 279-280
y el subjetivismo: 280, 284
sobre tesis y antítesis: 277
sobre la tragedia: 292
sobre el universo que se autodesarrolla: 276-279
Heine, Heinrich: 18-19, 309, 344
Helvétius, Claude Adrien, aboga por recompensas y castigos: 62-63, 83, 156, 186
sobre el análisis en átomos constituyentes: 268
sobre la búsqueda de la felicidad: 55, 72, 82-83, 186
sobre la ciencia de la política: 71, 337-338
y las ciencias naturales: 139
sobre la conducta humana: 54, 71-72
sobre el conflicto entre el bien privado y el público: 61-62
cree en la planeación: 7
cualidades: 48
y la desigualdad: 57
escepticismo sobre la mejora universal: 116n
estilo de escritura: 84n
sobre el estudio científico del hombre: 52-55, 71

filosofía: XIII, 4, 9, 67
sobre los fines individuales: 102
Heine sobre: 18
ideales: 66-67
influencia: 4, 20, 52
como innovador: 119
sobre la integración de intereses en conflicto: 116n
en *La traición de la libertad* de IB: XXXV
y la moral: 82, 168
sobre la naturaleza: 57, 82, 85-86, 338
niega el alma: 87
sobre la omnipotencia de la educación y la legislación: 61-63, 71, 102-103n
sobre ovejas e insectos: 68n
perspectiva del cambio del mundo: 65
sobre el poder y las leyes: 23
sobre la política y el conocimiento: 48, 82
sobre el propósito humano: 81
sobre los propósitos: 102
y Rousseau: 9
y tecnocracia: 20
utilitarismo: LXIV, 7, 63, 72, 83-84
Herder, Johann Gottfried, sobre colectivismo: XVII-XIX
sobre la comunidad como un todo indisoluble: 270
conferencias y escritos de IB sobre: XXXV, LXXV
conservadurismo romántico: 264
sobre la diversidad humana y cultural: 255-259, 261, 266, 344-345
sobre la educación: 201
sobre el estado del hombre: 171
expresivismo: LVIII
IB se identifica con: LVIII, LXXVI
ideal político: 262
idealiza la espontaneidad: 261-263
influencia: 9, 265-266, 343-345
sobre la intuición: 167
lenguaje metafísico: 269
sobre la libertad: 264-265
y libertad racional: 112
y la naturaleza: 208
sobre los patrones de grupo: 267-268

perspectiva de la historia: 247, 255-270
piedad luterana: 255
redescubrimiento de: XXI
y el sentimiento popular: 288
herejía: 52, 81, 165
héroes: 120, 150, 222-224, 285
Herzen Alexander: LXII, LXXVIn, LXXVII
Hess, Moses (Moshe): LXII
hinduismo: 236
Hirschman, Albert Otto: XVIII
historia, como arte: 242
carece de definiciones y de leyes: 36, 239-241
y entendimiento: 245-247, 283
estudio y método: 240-246, 254, 291-292
y la experiencia humana: 243-244, 248
explicación de IB de la: XLIV-XLV
y la filosofía: 20
Hegel sobre el progreso de la: 271-283, 286-296, 345
influencia individual sobre la: 19-21
de instituciones: 290-291
y leyes generales: 241
método descriptivo: 240-243, 247
y mitología: 253, 265
Montesquieu y la: 296
y la objetividad: 283-290, 294
perspectiva de Herder sobre la: 247, 254-270
perspectiva de Vico sobre la: 168, 247-255, 274
perspectiva del siglo XVIII de la; 20
y el razonamiento inductivo: 229, 238, 245-246
y la teoría cristiana: 252
historicismo: LXXV-LXXVI, 3, 251
Hitler, Adolf: 166
Hobbes, Thomas, y los apetitos humanos: 173
aproximación científica al hombre: 54-55
sobre las bases de la moral: 34, 55
sobre el contrato social: 126, 190
y Dios mortal: 153
empirismo: 70, 172
y hechos: 70

sobre la historia científica: 246-247
influencia en Helvétius: 83n-84n
sobre la ley natural: 27, 47
sobre la libertad y la autoridad: 129, 131, 310, 312
sobre el mundo sin propósito: 51
sobre la obediencia al Estado: 74, 129
originalidad: 3, 46
pesimismo: 46-47, 60, 173
sobre los principios de la política: 251
sobre el propósito humano: 51, 81
rechaza la metafísica: 46, 51
sobre la sociedad civil: 126, 134
utilitarismo: 84n, 127
Holbach, Paul Heinrich Dietrich, barón de, antipatía por la religión: 57, 71
botánica: 75, 133
sobre la ciencia de la política: 71, 337-338
sobre la conducta humana: 71, 75, 92
conductismo: 112
determinismo: 133
duda de la providencia histórica: 93
sobre el estudio científico del hombre: 52-53, 71
sobre los fines individuales: 102
ideales: 66
como innovador: 119
y la historia científica: 246-247
materialismo: 112, 198
y la naturaleza: 56, 85-86, 92, 337
niega el alma: 87, 198
se opone a Rousseau: 9
optimismo: 60
sobre los propósitos: 81, 102
y la razón: 48
hombre natural: 31, 65, 123, 125
Homero: 254
Hooker, Richard: 131
Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor Wiesengrund: LXIII
Hugo, Gustav von: 267
Hugo, Victor: 150
humanismo: LIII, LXXI

liberal: LXXIII
Humboldt, (Karl) Wilhelm von: 201, 293
Hume, David, aproximación científica al hombre: 54-55
sobre el bien: 140
búsqueda de la felicidad: 55
sobre causa y efecto: 273-274
sobre la ciencia instructiva: 89
sobre los derechos naturales: 190-191
duda de la garantía de mejora universal: 116-117
empirismo: 117, 119, 132n, 172, 214
sobre los fines: 97
sobre la historia: 274
IB y: XXI-XXII
sobre la libertad: 117, 233
sobre la libertad y la autoridad: 131, 233, 310
sobre la lógica y los eventos: 273
moral: XXII, 119-120
sobre la naturaleza: 85, 88-89, 116n
sobre la naturaleza emocional del hombre: 122, 191
niega las facultades racionales: 298
se opone al antropomorfismo de la naturaleza: 159
se opone a Rousseau: 7-8
optimismo: 60, 116n
sobre el pragmatismo inconsciente: 69
y el racionalismo: 97, 101-102
sobre la razón no respaldada: 63
rechaza la metafísica: 46, 117
teoría ética: LXVI, 298-301
utilitarismo: 140
y el utilitarismo de Helvétius: 85
sobre los valores humanos: LXXI
sobre las verdades fácticas y necesarias: 275
sobre la virtud como conocimiento: 328
sobre el yo: 226
Hutcheson, Francis, padre: 45, 60, 84n, 122
Huyghens, Christiaan: 47

Ibsen, Henrik: 150
“idea de libertad, La” (IB): XXXVII, LII

ideales: XLVI, 66, 343
Idealismo Absoluto: 216
idealistas (alemanes): 107, 118, 153, 193, 298, 301
véase también idealismo absoluto
Ideas in Europe 1789-1870 (IB): XXVIIn
"ideas políticas en el siglo XX, Las" (IB): XLVn, L, LXX
identidad, y lealtad: XVIII
ideología, dogma: LXXVIII
fin de la: XIII
Iglesia, *véase* catolicismo romano
Iglesia General (Inglaterra): 44
Ignatieff, Michael: XXI, XXIII, XLVIIn
igualdad: LXIII, 24, 66, 92, 134, 158, 175, 188, 264
ilusiones: 90
Ilustración, alemana *(Aufklärung):* 9, 113, 117, 256, 268
descripción de IB de: XXXV, XLV-XLVI, LXI-LXII, LXX, LXXII-LXXIII
doctrinas en oposición: 11-12, 165n
en la historia de las ideas: LXI-LXII
y liberalismo: XLV, LIVn
moral de la: 150
sobre la naturaleza: 12
Rousseau y la: XLVI, 164
sobre superstición y prejuicios: 11
imperativo categórico: 170, 224
véase también Kant, Immanuel
imperialismo: 4
individualismo: XVII, XLVI, 63, 120, 123, 134, 233, 291, 326
"inevitabilidad histórica, La" (IB): XXXV, XXXVII
ingeniería social: 63
Inglaterra, liberalización: 46
libertad y normas: 332
"introducción a la filosofía, Una" (IB, entrevista para televisión): XXXVI
inventos y descubrimientos: 40
irracionalismo: 293, 322
islam, fundamentalismo: XVI
y libertad: 193
y sacrificio: 222

Jacobi, Friedrich Heinrich: 112

jacobinos: 6, 86, 93, 149n, 163-164, 204, 264, 329
Jahn, Friedrich Ludwig: 266
James, Henry: 150
James, William: 226
jansenistas: 34, 150
Jesucristo, cuerpo místico de: 153
    milagros: 44, 114-115
    sabiduría: 30
    vida ejemplar: 202
jesuitas, influencia: 18
    lógica: 252
    sobre la obediencia: 31
    sobre el racionalismo aristotélico: 34
Johnson, Samuel: 132n, 224
Josué (personaje del Antiguo Testamento): 115
judíos: 77, 193
juicios de valor: 14
Julio II, papa, tumba: XXXVIII
Julio César: 243, 264
juristas históricos: 267-269, 290

Kallin, Anna: XXVIIn, XXXII, 351, 354-355
Kant, Immanuel, y autodeterminación: 177
    y autogobierno: LII, 176
    sobre la batalla: 272
    sobre la buena voluntad: 176, 292
    sobre la búsqueda del propósito: 173, 197
    Crítica de la razón pura: 309
    defiende la dignidad humana: 6, 175, 190
    diferencias con Helvétius: 9
    sobre los dos yoes: 171, 199-200
    sobre la elección: LV-LVI
    y los espíritus libres: 199
    estética: 199
    ética: 8, 301, 326, 341-342
    y la ética objetiva: 298
    y Fichte: 341-342
    Heine sobre: 19
    Herder rechaza el dualismo de: 255, 261

sobre el hombre activo: 216
sobre los hombres como fines en sí mismos: XX, LIII, LVn, 174-175, 236
IB sobre: XXXVII, LXIV
individualismo: 326
influencia: 174, 177-178
influencia de Rousseau en: 153, 162, 168, 176-177
y la ley moral (imperativo categórico): 168-177, 191, 216
sobre las leyes de la naturaleza: 168-169
sobre la libertad: LIII, 6, 198-199, 318
sobre libertad y moral: LIII, 176, 327, 341-342
sobre la libertad política: LV
metafísica: 172
sobre el mundo como una sola cosa: 88
noción de desinterés: 174
sobre las preguntas acerca del hecho: 73
perspectiva de la historia: 272
y las preguntas normativas: XXI-XXII, 28, 301
sobre la razón: 198-199, 204
y rebeldía: 224
rigor: 187
sobre la voluntad racional: 221, 318
y la voz interior: 224
sobre el yo: 162, 171
sobre el yo como principio organizador: 203, 206
"Kant como un origen desconocido del nacionalismo" (IB): XXXVII
Karl Marx (IB): LVIIn
Keats, John: LIX
Kepler, Johannes: 47
Kerr, Chester: XXXI
Keynes, John Maynard: XLI
Kierkegaard, Søren Aabye: 4
Knopf, Alfred A.: XXXI
Kosovo: XVIII

La Mettrie, Julien Offray de: 48, 71, 119, 155
laissez faire: 56-57, 59, 96, 186
Lawrence, David Herbert: 4, 8
Le Trosne, Guillaume François: 59
lealtad: 10, 257-258, 281, 313

Leeuwenhoek, Antoni Philips van: 47
legislación, *véase* ley
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, sobre el desarrollo racional: 250
filosofía: XIII, 4, 30, 114
sobre la intuición y la moral: 34
y las leyes naturales: 43-44, 250
sobre la naturaleza del hombre: 157
sistema metafísico: 113-114, 116, 197
y los teólogos: 60, 250-251
sobre los vegetales y los minerales como seres sensibles: 113, 244
lenguaje, en el desarrollo histórico: 4, 253
y entendimiento humano: 249
Herder sobre el: LIX
Rousseau y el: 153
Lenin, Vladímir Ilich, influencias en: 19
sobre la libertad: 166, 234
sobre la libertad y la ciencia: Ln
y la Revolución rusa: 19
Leónidas: 180, 222
Lessing, Gotthold Ephraim: 45, 122, 172
Nathan el sabio: 115
ley, derivada de la naturaleza: 33, 49-50
diversidad de: 81-82, 120
efectos de la: 6, 62-65, 83, 94, 103n
y libertad: 312, 324
y libertad civil: 182
natural y humana: 56n, 189
y obediencia: 26, 74, 78
y la obtención de la felicidad: 61-63, 83
la perspectiva de los juristas históricos sobre la: 167, 267
como prescriptiva: 119-120
y la protección de la libertad: 180
quebrantar la: 78
véase también ley natural

ley natural, Adam Smith sobre la: 59
Comte sobre la: 64, 178
y conducta humana: 75, 77-78
descubrimiento de: 59
entendimiento de la: 75-76, 114
como explicativa: 119-120
y la facultad racional: 50
como fuente: 103
Grotius sobre la: 26, 33, 45, 49-50, 79-80, 167, 250
J. S. Mill sobre la: 119-120
y la legislación: 33, 74
y las leyes justas: 75
y la libertad: 108-109, 189
y males humanos: 5
como materia: 197
y las metas humanas: 55-56
modelo de Newton de: 42
Montesquieu sobre la: 119
y moral: 54
y mundo del espíritu: 197
y obediencia: 26, 32n-33, 75
liberalismo, y el individualismo: 326
y libertad: 233-234
sobre la libertad: 328-329
político y social: 104-105
la preocupación de IB por el: XVIII-XX, XXIII, XLV-XLVI, XLVIII, LIII-LIV, LXXVII-LXXVIII
romanticismo y: XIX-XX
y valores individuales: LIV
libertad, absoluta: LV, 96, 127, 130-131, 134, 143, 154-155, 191, 231, 340
como acto trascendente: 228, 230-231
y el alcance de metas positivas: 191, 212-213
amenazada: 188
y armonía universal: 115, 210, 220
y ascetismo: 193-195
y la asimilación de los mundos externo e interno: 207-208
y ausencia de coacción: 184, 190-191
y autodominio: 322
y autoridad: 24, 129-139, 179

y la búsqueda de la felicidad: 186-187
civil: 182, 233, 235
coacción y: 145-146, 153n, 162, 165, 184, 220-221, 310-311, 329, 341
y la comprensión de las leyes universales: 107-108, 110-111, 214-216
concepciones en conflicto de la: 194-196, 233-236, 198-199, 233-234
y conciencia de la necesidad: 213-214, 217
y conflicto de valores: 322
y el contrato social: 126
y creación artística: 228, 229-231
y creatividad: XXII, 199-200, 203-205, 216-217, 227
cristianismo y: 107-108, 193, 287
y la cultura capitalista: 335
y el cumplimiento de los deseos: 163, 220
defensa de la: 185-186
definiciones: 179-183, 185, 217, 236, 311-312
y desigualdad: 183
y despotismo: 287
económica: 182-184, 311
y elección: 214-215, 317-318
y eliminación del deseo: 192-195
sobre entender es aceptar: 111, 211-212
y el espíritu interno: 193, 213, 226, 228
y estatus: 328-329
Fichte sobre la: 234, 237, 278, 280, 343
Hegel sobre la: 112, 234, 278, 280, 282
humanista y no humanista: LV-LVI
como ideal: 129, 180, 185, 188
como la imposición de la personalidad: 208, 231
e identificación de los propósitos: 211-212
Kant sobre la: LIII, 6
y la ley: 311-312, 324
y la ley natural: 108-109, 189, 210
y las limitaciones económicas: 105, 182-184, 311
limitaciones a la, personal: 104-106, 117, 179-184, 232-233, 311
y el materialismo contra el espíritu: 197-199
Mill sobre la: 185-186, 191, 233-234, 310, 312-313, 328-329, 332
negativa: LIV-LV, 180, 184, 189, 220, 233, 310, 312, 314, 316-317, 319, 321, 328-329, 332, 334
y paz: 194

y el obedecer las reglas: 212-213, 216, 232
y la obediencia: 143, 340
obstáculos sociológicos para la: 181-183
personal: 314
perspectiva de Herder sobre la: 264-265
y el plan del mundo: 107-108
política: LIV, 104-105, 182
positiva: LIII-LIV, LXIXn, 184, 191-193, 220, 234-235, 310, 314, 321, 329, 332
privación forzada de la: 166
como propósito impuesto: 208, 218, 227
y racionalidad: 112, 318
y la realización personal: 210, 232
y romanticismo: LXXII
Rousseau sobre la: LIII, 120, 125-139, 144n, 154, 156-157, 174, 271, 339-340
social: 104-105
Spinoza sobre la: 109-110
y verdad: Ln
visión de IB de la: XLI, XLVIII-LII, 104-106
y voluntad: 143, 221-224, 320, 322
y las voluntades activas: 198, 216-218
libre albedrío: 103
Licurgo: 163
Lincoln, Abraham: 4
Lisboa, terremoto de (1755): 116, 277
Listener, The (revista): 352-353n
Locke, John, y la armonía universal: 112
conferencias de IB sobre: XXVIII
y el contrato social: XVI, 126
creencias generales: 45
sobre los derechos naturales: 190
sobre la desigualdad: 57
elogio y culpa: 283
escepticismo: 51
filosofía: XIII, 4, 69-70
sobre el funcionamiento de la mente en la adquisición de conocimiento: 53
influencia en la Revolución estadunidense: 18
sobre la intuición y la moral: 34, 48n
y los juicios subjetivos: 283
sobre libertad y autoridad: 126, 131, 134, 233, 310

sobre el método científico: 69
originalidad: 3
sobre política y conocimiento: 48
sobre la propiedad privada: 57
Luis XIV, rey de Francia: 32n, 46
Lutero, Martin: 131, 150, 170, 224, 314

Mably, Gabriel Bonnot de: 9, 19, 57, 86-87, 99
macabeos: 222
Macaulay, Thomas Babington, barón de: 233-234
Magee, Bryan Edgar: XXXVI
mago del norte, El (IB): XXXIV, XXXVI, XXXVIII
Mahoma el profeta: 30, 224
Maine de Biran, François Pierre (Gonthier): 207n
Maistre, Joseph de, sobre el buen hombre común: 166
conferencias y escritos de IB sobre: XXXII, LXXVII, 348
influencia: XIII, XV, XLVI, 4, 11
y la naturaleza: 86, 91, 348
refuta la razón: 348
teoría política: 348-350
maldad: 78-79, 277
Mandeville, Bernard: 84n, 173
Maquiavelo, Nicolás, sobre los fundamentos de la moral: 34
originalidad: 3
utilitarismo: 127
"marcha de la historia, La" (IB): XXXVII
mártires: 222
Marx, Karl Heinrich, admira a Heine: 19
y el despotismo del Estado: 144
Grundrisse: XXV
hostilidad hacia los moralistas burgueses: 288
IB escribe la biografía de: XXV, XLIII, LXXV
influencia general: 42
influencia en Lenin: 19
sobre la libertad: 234, 326
sobre el progreso: 196, 288
perspectiva mundial: 42
sobre privar a otros de la libertad: 166
sistema social: 101

marxismo, sobre la historia: 21
IB propone conferencia sobre: XXVIIIn
sobre la libertad: 236
limita la libertad de pensamiento: Ln
sobre la naturaleza humana: 158
y poder: 285
Masaryk, Jan Garrigue: 4
matemáticas: 15, 33, 35, 38, 41, 43, 132-133, 208, 238, 247-248, 296, 319-320
Maurras, Charles: 4
Mazzini, Giuseppe: 4
McBride, Katharine: XXVI, XXIX-XXX
Medio Oriente, división del: XVII
Mercier de la Rivière, Pierre Paul François Joachim Henri La: 59
Meslier, Jean: 87
metafísica, Bentham se mofa de la: 57
y el conocimiento científico: 40-41, 52
y diversidad de la experiencia humana: 268
Hobbes y Hume rechazan la: 46, 51, 117
en la Ilustración alemana: 66, 117
y las leyes naturales: 45, 109, 189
rechazo de la: 266-267, 269
Rousseau y la: 157, 159
Michelet, Jules: 4, 254
Miguel Ángel Buonarroti: XXXVIII
milagros: 44, 114
Mill, James, doctrina social: 64
sobre la libertad: 186, 234
sobre la naturaleza humana: 64
sobre la obediencia a la mayoría: 160
y el utilitarismo: 84n
Mill, John Stuart, sobre los derechos naturales: 191
sobre la disparidad en las leyes: 120
filosofía: 4
IB sobre: XLV, LXXVII
sobre la igualdad: 175n
liberalismo: XVIII, LIV
sobre la libertad: 185-186, 191, 233-234, 312-314, 328-329
sobre Montesquieu: 119-120
sobre la naturaleza: 97-99, 119-120, 313

sobre obedecer a la mayoría: 160
sobre la originalidad en la civilización: 293
misticismo: 36
mitología y ritual: 249, 253, 265
Moisés el dador de la ley: 30, 85, 180
monarquistas: 4
monismo: XXXVI, LXXIII, LXXIV
Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barón de, y categorización histórica: 296
sobre el clima: 54, 65, 71, 80
sobre la conducta humana: 65, 71, 80
y la disparidad en las leyes: 74, 119-120
sobre la diversidad de valores: 54, 68, 74, 80, 117
empirismo: 119
sobre el entorno social: 168-169
El espíritu de las leyes: 81
explicaciones materialistas: 81, 117
sobre la facultad racional: 50
filosofía: 3
y los hechos de la vida social: 70
Heine sobre: 18-19
influencia: 3, 18-19
J. S. Mill sobre: 119-120
sobre las leyes humanas: 49-50
sobre libertad política: 323
sobre la moral y el arte: 201
y la naturaleza: 56, 85
sobre las normas buenas: 125
precaución: 119
relativismo histórico: 253
Moore, George Edward, *Principia Ethica:* 298
moral, y el arte: 201
y ciencia: 90
y el conocimiento: 34, 37-38, 41, 171
entendimiento romántico de la: XX-XXI
Helvétius sobre: 82
como invención: 202
Kant sobre la: LIII, 169-174
y la naturaleza del bien: 54
y la obediencia: 73

objetividad: XXII
y política: LXIII
Rousseau sobre la: 138, 147-150, 156, 168-169, 171, 177
y valores comunes: XIX-XX
Morelly: 57, 86-87
Morley, John, vizconde, y el liberalismo: XLV
filosofía: 4
Mount Holyoke College (EE. UU.): XLIX
Mozart, Wolfgang Amadeus, *La flauta mágica*: 327
Müller, Adam Heinrich: 86
mundo material: 196, 198
música, y armonía: 114n
comprensión e interpretación: 211-212, 216, 320
Leibniz y la: 114n
Mussolini, Benito: 19n, 166
musulmanes, *véase* islam

nacionalismo: XIII, XVI, XVII, XLVI, 4, 259, 262, 266, 291
Nahm, Milton Charles: 350
Napoleón I (Bonaparte), emperador de Francia: LVII, 6, 208, 225, 241, 279, 286
natura naturans: 207, 221
naturaleza, y antropomorfismo: 242-243
y armonía universal: 12, 41, 55-56, 60, 66-67, 78-79, 89, 92, 112, 116, 125
y la artificialidad: 98
y búsqueda de la felicidad: 84
en el concepto de Rousseau de libertad: 125, 136-137, 159, 168, 340
contrastada con las artes y las ciencias: 98
y crimen: 77-79, 108
división de la: 52
ensayo de J. S. Mill sobre la: 98-100
entendimiento de la: 44, 57, 82, 84-87, 91-92, 99-100, 139, 339
estoicos sobre la: 107
fenómenos destructivos: 98
como fuente de sabiduría moral o social: 12, 297
y la función de entidades: 78
Hobbes sobre la: 47
el hombre en la: 48-49, 55
impersonalidad: 108
interés de los *philosophes* en la: 55, 97

Kant sobre la: 168-169
leyes de la: 44, 49-50
como maestra de la humanidad: 85, 90
De Maistre sobre la: 86, 91, 348-350
y panteísmo: 197, 211
perspectiva mecanicista de la: 42, 57, 66
propósito y orden en la: 9, 56-57, 75-79, 82, 86-87, 90-91, 96, 100, 107, 158, 189
Sade y la: 172-173
y lo sobrenatural: 44, 52
subyugación científica de la: 207
Vico sobre la comprensión de la: 248-249
naturaleza humana, condicionada por el ambiente y la educación: 60-61, 94-95
descripción de IB de: LXV, LXXIX
y emoción 122
impulsos y apetitos: 173
inalterabilidad: 64
preocupación de IB por: LXIII, LXVII-LXVIII
Rousseau sobre la: 132, 157-159
véase también conducta (humana)
nazismo: XLVIII, LI, 309
necesidad, y libertad: 213, 218
Nehru, Jawaharlal: 4
neoplatonismo: 77
véase también platonistas
New Deal: XLVI, 4
Newton, Isaac: XXXIVn, 30, 40, 42-43, 47-48n, 51, 53, 61, 66, 170, 337-338
Niebuhr, Barthold Georg: 254
Niebuhr (Karl Paul) Reinhold: XIV
Nietzsche, Friedrich: XIV, XX, 4, 166, 232, 234, 236, 265, 285
niños, e imposición de la educación: 145-146, 324
mundos imaginarios de los: 199
normalidad, y diversidad humana: 68
"Notes on the Way" (IB): L
Novalis (pseudónimo de Friedrich Leopold von Hardenberg): 162
números: 110, 210

obediencia, ciega: 12, 32n, 125, 294
y conducta humana: 72-74

y Estado: 288
como fundamental: 25
Hegel sobre la: 25, 281, 288, 294
Helvétius sobre la: 72
Herder se opone a la imposición del Estado de la: 262-263
Iglesia y: 31, 73
justificaciones para la: XXXVI, 23, 25-27, 33, 39, 49, 72-76, 310
a la ley: 74-75, 78
libertad y: 143-144
a la mayoría: 72, 160
Montesquieu sobre la: 74
y objetividad: 302
y pacto social: 126
y la voluntad general de Rousseau: LIII, 126, 135, 160
y la voluntad real: 143
objetividad: 283-290, 298, 301-302
obligar a ser libre: 144n, 153n, 165
occamitas: 34
oligarquías: 8, 142, 330
óptica: 38
ordenar: 143
órdenes, mandatos: 73-75, 169-171, 301
Oxford, filosofía en: LXVI-LXVII
Oxford History of Modern Europe: XXVII, XXX

"Padres e hijos. Turgueniev y la situación liberal" (IB): XXIII
Paine, Thomas: 86, 189, 191
panteísmo: 30, 197, 210
Pascal, Blaise, moralidad: 150
originalidad: 4
pasión, por desear lo imposible: 110
valor de la: 62-63
patriotismo: 152, 222, 257, 259
Paul, Margaret (señora de Samuel H.): XXVIIIn
Paul, Herbert: 121n
paz, y libertad: 194
pecado original: XV, 11, 43, 46, 77, 94
perfección, como irrealizable: 67
perfeccionistas: 92, 95

peripatéticos: 77
pertenencia, sentimiento de: 9
philosophes, abogan por la oligarquía: 142
sobre la base material del hombre: 93
y creencia: 67
empirismo: 87, 90
entendimiento de la naturaleza: 55, 64, 67, 85, 87, 89-90
y diferencias culturales: 257
diferencias de Rousseau con los: 132
y metafísica: 90
sobre las necesidades humanas: 64
sobre el progreso: 93, 95, 102
pietistas: 150, 170, 318
Pitágoras: 30, 273
placer: 57
véase también felicidad
Platón, aboga por la oligarquía: 142
sobre la armonía universal: 333-334
sobre el conocimiento como virtud: 37
sobre la dialéctica: 76
Hegel y: 275
e ingeniería social: 63
sobre la libertad y la autoridad: 137, 168
metafísica: 157
y la moral: 168
sobre la naturaleza del bien: 14, 37
sobre la naturaleza del hombre: 157
sobre la naturaleza de la realidad: 76
originalidad: 3
República: 106, 142
sobre la parte y el todo: 114
racionalismo: 215, 275
sabiduría: 30
platonistas: 44, 107-109, 252, 326
véase también neoplatonismo
Plejánov, Georgi Valentínovich: LXXV
pluralismo, Herder sobre: 255-259, 344-345
interés de IB en: XXXVII, L, LVn, LXV, LXVIII-LXX, LXXII-LXXIV
Pocock, John Greville Agard: LVIII

poder: 57, 285
política, y las aserciones normativas: 39, 73
    ciencia de la: 38-39, 48
    y conceptos normativos: LXIII
    estudio histórico de la: XLIV-XLV
    filosofía y teoría de la: 15-17, 23-25, 33, 72
    como invención: 202
    y la investigación fáctica: 33
    y objetividad: 67-68, 70
    respuestas: XXXIII, 36
"política como una ciencia descriptiva, La" (IB): XXXVI
Polonia: 317
Pope, Alexander: 41, 86, 103n
Popper, Karl Raimund: LXXVI, 6
posesiones: 192
    véase también propiedad
positivismo lógico: LXVI
positivistas: 5, 8, 55, 269
pragmatismo: 68-69
preguntas, *véase* declaraciones y preguntas normativas
"primer ataque sobre la Ilustración, El" (IB): XXXIV, XXXVI
privilegios: 175
procusteanismo: LXIX-LXX
progreso, y el desarrollo político: 116, 208
    fe en el: 178, 196
    Hegel sobre el: 278-279
    philophes sobre el: 93
propiedad, y desigualdad: 56-57
    y libertad: 280
propósito divino: 44
"propósito de la filosofía, El" (IB): XXXVI
propósito humano: 50-51, 81, 174
Proteo: LXIX
protestantismo, sobre el conocimiento: 31
    y la ley natural: 33, 120, 170
    y la luz interna: 196
    moderación: 45
    como rebelión: 120, 128, 224
Proudhon, Pierre Joseph: 8

Pseudo Dionisio: 20n
psicología: 38, 65, 104, 171, 203, 241-242
Pufendorf, Samuel Freiher barón de: 33, 45, 250
puritanos: 150

Quesnay, François: 66, 99
quietistas: 318
Quijote, Don (personaje ficticio): 292, 345
química: 38, 48, 75, 115, 240

Rachmilevich, Solomon: LXXV
racionalismo, *véase* razón
raíces del romanticismo, Las (IB): XXXIV, XXXVI-XXXVIII
Rawls, John Bordley: XVIII
Raynal, Guillaume Thomas François: 86-87
razón (racionalismo), analítica: 11
    aristotélico: 34
    y la aplicación de la lógica: 231
    Bayle sobre el poder de la: 17, 42
    en busca de la verdad: 37
    y la búsqueda de lo bueno: 142
    definición: 323
    y el descubrimiento de los fines: 97
    sobre el descubrimiento de las metas de la vida: 57
    Diderot sobre la: 65
    educación y: 324
    y entendimiento de la naturaleza: 55, 91
    como facultad: 50
    Hegel sobre la naturaleza de la: 277-280, 284, 286, 294
    hostilidad de Rousseau hacia la: 132
    Hume sobre la, no respaldada: 63
    Hume sobre el: 97, 101-102
    indivisibilidad: 41
    Kant sobre la: 197
    y las leyes del espíritu: 197
    y libertad: 112, 167, 214-217, 319, 322-323
    Maiste refuta la: 348-350
    y la naturaleza: 76, 86, 91
    oposición al: 9

y el orden social: 100
y planeación de la vida: 96-97
como principio que informa: 218
y el progreso humano: 97
realidad, descripción de la: 35-36, 76
y trascendencia: 90
rebeldes (románticos): 223-225
reglas, entender y seguir las: 137, 139, 212-213, 232
Reid, Thomas: 69
religión, y conocimiento: 31, 50
declive en Europa Occidental: XV
y escepticismo científico: 53
Holbach denuncia las crueldades de la: 71
y las metas humanas: 115
y el mundo trascendental: 196
occidental: 194
secularización de la: 224
véase también cristianismo; catolicismo romano
República francaesa, *véase* Francia
republicanos liberales: 4
Revolución estadunidense: 18, 187, 191
Revolución francesa, y conflictos por la libertad: 118, 329
y los derechos del hombre: 180, 187
descripción histórica de la: XLV, 240
Fichte y la: 204, 264
Heine sobre la: 344
De Maistre sobre la: 348
como parteaguas: XLV, 3, 8, 14, 18
Saint Simon sobre la: 346
y la voluntad general: 163-164
"revolución romántica, La" (IB): XXXIV
Revolución rusa (1917): 19, 241
revolucionarios: 328
Rickert, Heinrich John: LXVIn
Robespierre, Maximilien Marie Henri Isidore: 19, 57, 164, 166, 240, 243, 309
Roma (antigua), condicionamiento social: 103
y la edad de oro: 196
romanticismo, alemán: LVIIn, 8, 112, 162, 165n, 264, 267
compatibilidad con el liberalismo: XXIII-XX

y el concepto de libertad: 136, 215
contribución de Herder al: 264
y deseo: 212
doctrina del hombre: 171
sobre el entendimiento: 271
y los héroes: 222
idealiza el martirio: 222
y la Ilustración: LXXII
influencia de Fichte al: 20, 162
interés de IB por el: LXXI
e irracionalismo: XXII, 231
lenguaje: 268
sobre la libertad: 231
sobre la libre personalidad: 207
sobre las necesidades universales: 215-216
y moral: XX-XXI
panteísmo: 210
perspectiva de la historia: 247
y el principio de unidad: 211
principios: XIX, 8, 13, 292-293
revolución ética: LXVII, 8
rompe con el monismo: LXV
Rousseau como progenitor del: 147
significado histórico: LXV
sobre los valores: XXI, LXVIII, LXX-LXXI
y la voz interior: 162, 226
"románticos restringidos, Los" (IB): XXXVII
Roosevelt, Franklin Delano: LXXIIn
Rousseau, Jean-Jacques, absolutismo: 130-131, 133, 155-156, 168
y el alma: 87
antiintelectualismo y actitud bohemia: LXXIX, 123-124, 132, 148, 163, 286
ataca las artes y las ciencias: 8, 123, 132
calvinismo: 135, 150, 153
caminatas: 122
conciencia de clase: 124, 132
condena la esclavitud: 175-176
confianza en ciertos otros: 148-149
Contrato social (Du contrat social): 129, 135, 160, 163, 166
sobre el contrato social: XVI, 4, 126, 133, 152, 160, 190

críticas y opositores: 8-9
sobre el darnos a todos: 323
sobre los derechos naturales: 189-190
sobre desear el bien: 135, 139, 151
sobre la desigualdad: 57
Discursos: 129
dogmatismo: 154
Emilio: 129, 149, 177
sobre la educación: 147, 150
estilo: 122-124, 153-154
ética: 8
fanatismo: 135, 154-156
Heine sobre: 309
y el héroe rebelde: 223-224
sobre el hombre natural: 6, 85-86, 125
incredulidad en la deidad: 189
individualismo: 123-124, 134
influencia: 87, 124, 153, 162, 168, 176-177
influencia en Kant: 153, 162, 168, 177
influencia sobre Robespierre: 19
La nueva Eloísa: 129, 149, 166n
sobre libertad y autoridad: LIII-LIV, 120, 125-139, 144n, 154-157, 168, 174-175 271, 339-340
sobre la moral: 138, 147-150, 156, 168-169, 171, 177
y nacionalismo: XIII, XLVI, 4
sobre la naturaleza: 57, 85-86, 91, 159, 168, 340
sobre la naturaleza humana: 156-157
opositores a: 8-9
y opositores a la Ilustración: 164-165n
palabras e imaginario: 4
como pensador: 340
sobre la personalidad independiente de las sociedades: 269
y las personificaciones: 290
perspectiva de IB sobre: XLVI-XLVII, LVn, LX, LXV
y la privación de la libertad: 166
sobre el progreso: 378
sobre la representación: XVI
romanticismo: 147
sobre el *soi commun* (el yo social único): 151-152, 161

supuestos metafísicos: 157, 159
visión social: 152
sobre la voluntad general: 20, 135, 151-152, 160-161, 163-164, 174
y la voluntad real: 140, 143, 151n
y la voz interior: 135, 139, 162, 224
sobre el yo: 135, 152-153, 162, 169-170
Rowse, Alfred Leslie: XXIX
Rumbold, (Horace) Anthony Claude: XLIIIn
Rusia, intelectuales en: XLVII, Ln
normas en la, soviética: XLVIII
Russell, Bertrand Arthur William, tercer conde de: XIX, 17, 270
Ryan, Alan: LVII

sabiduría, *véase* conocimiento
sabio, el: 31, 221
Sade, Donatien Alphonse François, marqués de: 172
Saint-Évremond, Charles de Saint-Denis, señor de: 251
Saint-Just, Louis de: 164, 234
Saint-Martin, Louis Claude de: 86
Saint-Simon, Claude-Henri, conde de, conferencias de IB sobre: XXXIII, 345-346
doctrinas sociales: 178, 346-347
sobre las ideas geniales: 20-21
influencia: 4
sobre la naturaleza: 86
perspectiva de la historia: 247
sobre el progreso: 196
romanticismo materialista: 8
terminología: 4
Savigny, Friedrich Karl von: 254, 267
Savonarola, Girolamo: 74
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, sobre el entendimiento: 228-229
escritos: 4
héroes: 227
sobre el hombre activo: 216
influencia de Herder en: 265
lenguaje metafísico: 269
y la libertad racional: 112, 294
panteísmo: 211
sobre la pasión en la política: 294

sobre razón y propósito: 229
sobre la religión como mitología: 255
Schiller, Johann Christoph Friedrich von: 150, 199-201, 255, 262, 269
Los bandidos: 166n, 223
Schlegel, August Wilhelm: 211
Schlegel, Friedrich von: 211
Lucinda: 231
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: 112, 208
Schlesinger, Arthur Meier, Jr.: XXIX
Schopenhauer, Arthur: 194n, 236
sentido común: 15, 55, 68-69, 73, 82, 91, 97, 159, 203, 265, 280, 298, 300
sentido de la realidad, El (IB): XXXVII-XXXVIII
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, tercer conde de: 45, 60, 86, 122, 172
Skinner, Quentin Robert Duthie: XLVn, LVIII
Smith, Adam: 7, 59, 66, 122, 186, 261, 312
soberanía: 161, 174, 330
Sobre la libertad (IB): 307
sobrenatural, lo: 25, 44, 49, 52, 69, 74, 153, 165, 224
sociedad, y armonía natural: 12, 66-67
y bien común: 61, 151
Burke sobre la: 9n
y la búsqueda de la felicidad: 62-64
la élite en la: 293
entendimiento de la: LXV
estudio científico de la: 51, 63, 70-71
Hegel sobre la, civil: 279
Hobbes sobre la: 46
leyes de la: 48
manipulación de la: 62
Mill sobre la: 313
organización de la: 321
perspectiva de renuncia a la: 129
perspectiva de Rousseau sobre la: 8, 125-126
Saint-Simon sobre la: 178, 346-347
voluntad y propósito en la: 101-102, 159, 163-164
y el yo: 205, 227
sociología: 70, 171, 178, 203, 241-242
sociólogos: 94
Sócrates: 30, 142, 222, 224, 328

Solón: 163
Somerville, Mary: 354
Sorel, Albert: LXII, LXXVII, 8, 166
Sparrow, John Hanbury Angus: XXX
Spencer, Herbert: XIX, 101, 270
Spinoza, Baruch/Benedictus de, aboga por la eliminación de las pasiones: 63
ateísmo: 112
sobre la educación de los niños: 323
Hegel y: 275
sobre la historia: 251
sobre la ley natural: 27, 112
sobre el mundo sin propósito: 51, 81, 109, 112
sobre la naturaleza: 207n
sobre la naturaleza como materia: 197
y la noción de libertad: 107, 109, 193, 218n
sobre las voluntades y los propósitos individuales: 32, 51, 81, 197
Staël, Anne Louise Germaine, Madame de: 121n
Stephen, James: 313
Stirner, Max (pseudónimo de Johann Kaspar Schmidt): 188, 232
Stowe, Harriet Beecher, La cabaña del tío Tom: 106, 181
subjetividad: 280, 287, 297-300
suicidio: 195, 330
superhombre: 230, 265, 285

Tales: 239
Talmon, Jacob Leib: LXIII
Tántalo (personaje mítico): 183
teleología: 81, 102, 189
teología, y ciencias físicas: 40-41, 44, 51-52
y conocimiento: 34-35
Hobbes rechaza la: 46, 51
secularización: 266-267
Thomasius, Christian: 86
Three Critics of the Enlightenment (IB): XXXVII
Time and Tide (revista): L
tiranía, *véase* autoridad; despotismo
Tocqueville, Alexis de: LIV, LXXVII, 332
tolerancia: 45, 115-116
Tolstói, conde Liev Nicoláievich: 7-8, 150, 236, 247

tomistas, *véase* Aquino, santo Tomás de
tortura: 166
totalitarismo: XLIX, LXXVIII, 4, 20, 326
tradición: 11
tragedia: 58, 158, 292
traición de la libertad, La (IB): XXVI, XXXIII, XXXV, XXXVIII, 307
transferencias de población: XVII
Trasímaco: 142
Tucídides: 20n
Turgot, Anne Jacques Robert, barón de Laune: 7, 196
Turgueniev, Ivan Sergeevich: XXIII

Unión Soviética, *véase* Rusia
universo, de bloque: 214
    como un concierto: 219
    entendimiento del: 87-89, 214-215
    Hegel sobre el, como autodesarrollo: 275-279
    unidad del: 103
utilitarismo, sobre el bien: 140
    y búsqueda de la felicidad: 55, 83-84, 91, 117
    y compromiso: 127
    explicación de Berlin: XLV, LXIV-LXV
    e ingeniería social: 63
    y liberalismo: XLV
    sobre moral y conocimiento: 326
    y naturaleza: 91
    oposición de Rousseau: LXV
    y optimismo: 7
    teoría de Helvétius: 83-84
    véase también, Bentham, Jeremy; Helvétius, Claude Adrien; Hobbes, Thomas

valores, compatibles: 333
    consentimiento y: 190
    como creación humana: LXVIII
    descubrimiento de los: 67
    diversidad de: 54, 68, 74, 80, 322, 344-345
    y hechos: LXVII, LXXVI, 13-14
    Hume sobre los: 300-301
    e ideales: 221

individuales: 221
y metas humanas: 13-14, 37, 293
naturaleza de los: 12-15
y objetividad: XXI, LXX
verdad, búsqueda de la: 41
como liberación: 325-326
y marxismo: Ln
última: 36-37
sobre uno mismo: 37
Vicente de Lérins: 189n
vicio: 61, 78
Vico, Giambattista, sobre las ciencias: 247
conferencias y escritos de IB sobre: XXXVII, LXXV, 344
descubrimiento de: XXI
sobre la historia: 168, 247-255, 261, 272, 274
IB se identifica con: LIX
IB es introducido a: LXXV-LXXVI
sobre la intuición: 167
olvidado: 9, 247
piedad católica: 250, 255
Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones: 254
vida después de la muerte: 196
virtud, y armonía mutua: 67
como conocimiento: 37-38, 118, 139, 328
y el fomento de la felicidad: 61, 108
volición: 152, 206, 271
véase también voluntad
Volksgeist (espíritu del pueblo): 256, 259-260, 262-263, 266
Volney, Constantin François Chassoboeuf, conde de: 92-93, 178
Voltaire, François Marie Arouet de, y la armonía universal: 112
Cándido: 116
sobre el control de la gente: 23
doctrinas sociales: 64, 178
duda de la libertad: 118, 133
escepticismo: 51
influencia: 45, 87
sobre la libertad: 118, 133
y la naturaleza: 56, 87

sobre la naturaleza humana: 64
se opone a Rousseau: 8-9
optimismo: 116
como reformador: 119
tolerancia: 165n
voluntad, y autoridad: 143, 225
Fichte sobre la: 216, 271
como fuerza impersonal: 292
Hegel sobre la: 293-294
y libertad: 220-221, 322-323
Rousseau sobre la: 152-153
voluntad general, debate sobre: XIV, XVI
doctrina de Rousseau sobre la: 20, 135, 151-152, 160-161, 163-164, 174
y la Revolución francesa: 163-164
voluntad real: LIII, 140, 143, 151n, 162n

Weizmann, Chaim: LXXIIn
Wellington, Arthur Wellesley, primer duque de: 225n
White, Morton: XXX
Wilson, Woodrow: XVII, XLV, 4, 234
Winckelmann, Johann Joachim: 256
Wittgenstein, Ludwig: LXXIXn
Wolf, Friedrich August: 254
Wolff, Christian: 44, 114
Wollheim, Richard Arthur: XXI
Wordsworth, William: 99

yo, el, y los artistas: 205
y autopreservación: 185
y la búsqueda de los fines: 203-204, 226
conocimiento de: 206-207
dominante: 315
como entidad racional: 226-227
idea metafísica del: LXVIII
Fichte sobre: 162, 204, 206, 208-211, 216-217, 219
Kant sobre el: sobre el yo: 162, 171, 203, 206
y libertad: 317-318
y el mundo del espíritu: 231-232
la noción de Rousseau sobre: 135, 152-153, 162, 169-170

realización de: 203-206, 211, 232
y la sociedad: 205, 227

«Aún hoy, los fascistas y los comunistas, los imperialistas y los partidarios del totalitarismo, los republicanos liberales y los defensores de las monarquías constitucionales no sólo hablan el idioma de Burke sino el de Hegel.» Esta afirmación sintetiza la tesis principal que Isaiah Berlin plantea en este volumen: los conceptos políticos surgidos en las postrimerías del siglo XVIII y los albores del XIX siguen dando forma a los debates sociales, políticos, económicos y morales. *Las ideas políticas en la era romántica* parte de una serie de conferencias dictadas en 1952, en las que Berlin plasmaba su percepción de que la vorágine de ideas surgidas en las inmediaciones de la Revolución francesa ha permeado de tal manera el pensamiento moderno que las controversias contemporáneas se dieron, y se dan todavía, en esos términos: los de la revolución romántica.

En este libro se encuentran los primeros esbozos de las nociones centrales de la obra de Berlin, desde sus disertaciones sobre el concepto de *libertad* y la historia de las ideas, hasta su tesis de que la Ilustración fue un crisol del que surgieron múltiples —y a veces enfrentadas— corrientes de pensamiento. Como mera insinuación de la agudeza que Berlin alcanzará más adelante, este volumen es una introducción ideal a su obra: los lectores neófitos hallarán aquí el germen de su obra filosófica e historiográfica, mientras que los versados en su producción podrán observar el desarrollo y la unidad intelectual de uno de los pensadores más influyentes del siglo XX.

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

Índice general 10
Abreviaturas y convenciones 12
Preámbulo. Una fascinación ambivalente: Isaiah Berlin y el romanticismo político, por William Galston 15
Prefacio del editor. La historia de un torso, por Henry Hardy 26
Las ideas políticas de Isaiah Berlin: del siglo XX a la era romántica, por Joshua L. Cherniss 39
Prólogo 80
1. La política como una ciencia descriptiva 96
2. La idea de libertad 156
3. Dos conceptos de libertad: romántico y liberal 211
4. La marcha de la historia 254
Apéndice. Ética subjetiva contra ética objetiva 298
Apéndice a la segunda edición en inglés. «Dos conceptos de libertad»: una versión concisa 304
Compendios de las conferencias Flexner 329
Nota del editor al autor 343
Índice analítico 349